Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La sainteté de saint Thomas d'Aquin

La sainteté des saints consiste en définitive et proprement dans leur charité. Nul ne l'a mieux établi que saint Thomas d'Aquin. Quelle que soit chez celui-ci l'éminence de la fonction intellectuelle, s'il est un saint, il ne l'est à son tour que pour avoir entretenu en son cœur un excellent amour de Dieu.

Or, le secret ne s'en laisse pas dans sa vie aisément découvrir. D'ordinaire, l'amour de Dieu se traduit chez les saints en des signes indubitables. Certains sont de grands pénitents, de qui l'austérité, les afflictions volontaires, cette sorte de cruauté qu'ils exercent contre eux-mêmes, nous émeuvent jusqu'à nous effrayer : et nous reconnaissons sans peine en leur folie héroïque le témoignage d'un grand amour. D'autres sont des apôtres ou des missionnaires, infatigables conquérants des âmes, confesseurs intrépides de la foi et, si l'occasion s'en offre, martyrs de Jésus-Christ : nous comprenons aussitôt qu'on ne vit et ne meurt ainsi qu'au nom d'un grand amour. Quelques âmes sont plus retirées : inconnues du monde et enveloppées de silence, elles se répandent devant Dieu

en ardentes prières, elles connaissent des épreuves intérieures redoutables, et il leur arrive de défaillir sous la violence de leurs saintes émotions. S'il nous advient de les découvrir, nous admirons ces vertus dont nous percevons d'emblée qu'elles dérivent d'un grand amour. Rien de pareil, ou peu s'en faut, chez saint Thomas d'Aquin : sans doute, il pratiqua des mortifications, il eut un zèle des âmes, il laissa même paraître quelques extases. Mais on semble avoir eu quelque mal à remplir de ces choses le second nocturne de son office. Par ailleurs, on dit qu'il était gros; entre ses voyages, il fut un sédentaire; et le meilleur de son temps il le passa à préparer des cours, qui n'étaient point de mystique, et à écrire des livres, qui n'étaient pas de dévotion. On n'a pas l'habitude de se représenter ainsi les saints. Et le secret d'amour, s'il en est un dans cette vie, ne faut-il pas avouer que saint Thomas l'a bien caché?

Moins peut-être qu'il ne paraît. Les formes de la charité que nous évoquions à l'instant sont des preuves, et c'est-à-dire des signes ou des effets de cet amour, plutôt que son acte propre. Il y a mille preuves de l'amour, il n'en est qu'un seul acte. Nous voulons dire cet achèvement où il tend de toute sa nature d'amour, et dans lequel sa fin est atteinte comme son vœu accompli : la possession réelle de celui qu'on aime. Avant l'amour, un objet existait, détenant dès alors sa propre valeur et sa particulière bonté. Mais pour nous, qui ne l'aimions pas, il n'était que l'un des innombrables « autres » parmi lesquels nous nous frayions notre chemin. Il avait son destin et nous avions le nôtre. Du moment où nous l'avons aimé et que notre cœur fut touché de ce coup, le même objet a cessé de nous être étranger et de s'appartenir; nous ne suivons plus nos voies qu'en en passant par les siennes; nos destins désormais se confondent; et nous rêvons de nous l'unir sans trouble ni fin : car il n'est point de mot que l'amour redoute davantage que celui de sépa-

ration. Il est sûr que telle est la loi de l'amour, d'où lui vient sa grandeur. Or, la grandeur de l'amour est aussi sa misère. En même temps qu'il creuse en nous cette faim, il se montre impuissant à l'assouvir. Il nous inquiète de son objet, mais il ne s'en empare pas. Il opère entre ses deux termes une union affective, avec une force irrésistible et triomphante : c'est à quoi l'on songe quand on parle du souverain pouvoir de l'amour. Mais de lui-même et sans autre secours il n'opère pas entre eux l'union réelle, dont il a mis cependant le désir dans les cœurs : et c'est pourquoi il faut parler aussi d'une misère de l'amour, non moins immense que sa grandeur, et d'où dérivent ces tourments et ces désespoirs qui le rendent redoutable. L'amour de l'or ne donne point la richesse au cupide, ni celui d'un grand nom la gloire à l'ambitieux. Par la seule vertu de l'amour, l' « autre », qui ne doit plus l'être pour nous, n'est pas encore devenu le « même ». Qui se contenterait d'aimer, il serait infailliblement malheureux. Reste qu'il entreprenne d'acquérir ce qu'il aime, que le cupide s'amasse des richesses et que l'ambitieux se mette en peine de gagner un grand nom.

Comment l'amour de Dieu échapperait-il à ces règles? Celui qui aime Dieu, reste aussi qu'il s'en empare. Il aime Dieu, et c'est-à-dire qu'il veut le posséder, mais aussi qu'il ne le possède pas. Il veut le posséder, puisque cet amour est véritable et mérite le nom que nous lui donnons. Mais il ne le possède pas, puisque la charité n'est aussi qu'un amour, avec son essentielle indigence. D'où ces mouvements divers et puissants dont la charité est le principe dans une vie, et qui montrent bien que ceux qui l'ont ne se contentent pas de l'avoir. Rien n'est entreprenant comme l'amour qui ne possède pas encore ce qu'il aime : car il se nourrit non de soi-même, encore une fois, mais de son objet. Ceux qui aiment Dieu, voilà qu'ils châtient leur corps, quêtent des âmes jusqu'au bout du monde ou s'isolent de tout le reste, ne voulant plus s'occuper que de Dieu. Toute sorte de formes où s'ex-

prime, nous le disions, la charité, mais où elle recherche aussi son accomplissement. L'amour ne fait rien que ce ne soit pour posséder celui qu'il aime. Et c'est pourquoi la vie de tous les saints, quelque forme qu'ait prise leur charité, est traversée d'une commune espérance, où leurs travaux nous découvrent leur signification dernière : celle de posséder enfin Dieu dans la patrie, après l'avoir si longtemps cherché sur la terre.

Mais ne peut moins attendre? Et de Dieu que l'on aime dès ce monde, n'y a-t-il pas dès ce monde quelque possession? A la faveur d'une simple mais fondamentale analyse de l'amour, voici que nous rêvons d'une sainteté dont l'œuvre distinctive serait non plus un signe ou une preuve, mais, comme nous disions, l'acte même de l'amour. Si elle est possible, ne sera-t-elle pas entre toutes admirable? Nous y aurions le spectacle de Dieu à la fois aimé et possédé; les émois de la recherche et le bonheur de la rencontre; les tressaillements d'un grande faim et la saveur du rassasiement; les cris de l'appel et le silence triomphant de la possession. D'une part, tout le pathétique de l'amour; de l'autre, la paix et la plénitude du contentement. Sans compter que de la part de la charité même et du désir qu'elle met au cœur, cette sorte de sainteté trahit comme une impatience de Dieu, qui n'est pas le signe d'un médiocre amour.

Mis sur cette voie, peut-être allons-nous découvrir le secret de saint Thomas d'Aquin. On aimerait pouvoir dire que sa sainteté, plus tranquille que beaucoup d'autres, fut justement une tentative de contenter sur la terre, autant que la terre le souffre, le vœu de sa charité. On serait même tout à fait enclin à le dire si la connaissance, où il est manifeste que cet homme excella, se trouvait avoir quelque rapport avec l'accomplissement de l'amour de Dieu.

Il est deux manières de considérer la connaissance. Ou bien on la tient pour la perfection de l'esprit, partant

pour la plus haute perfection de l'homme. La rechercher en ce sens trahit l'amour de soi-même, et les maîtres de la vie spirituelle se défient d'elle. Si elle est propre à ennoblir l'homme, au point qu'il n'a pas de grandeur préférable, cependant elle ne lui donne pas Dieu; bien plus, elle risque de le détourner de Dieu : car comment ne pas s'éprendre de soi et ne pas s'enivrer de sa propre excellence, quand on se voit si beau et si appplaudi? Mais on peut aussi considérer la connaissance comme la possession de l'objet connu; non plus comme la gloire de l'esprit, mais comme l'attraction en lui de l'intelligible; non plus comme l'exaltation de la propre personne, mais comme l'introduction en celle-ci d'un être nouveau, de qui elle reçoit enrichissement. Il est plus rare qu'on se la représente ainsi : puisqu'elle opère en nous un fantôme, comment nous vantons-nous de posséder par la connaissance la solidité de ce qui est?

Il est vrai que nos expériences communes sont peu encourageantes. Des objets sensibles, l'intelligence obtient une connaissance abstraite qui les prive en elle de ce chatoiement et de cette consistance où ils s'offrent d'abord à nous. Des objets supérieurs et proprement spirituels, nous obtenons une connaissance analogique où n'est point perçu leur secret propre et leur raison rigoureuse. Quant à notre âme, qui semblerait devoir s'appréhender soi-même en une connaissance exacte et épuisante, les doctes disputent encore de son cas singulier. Et cependant, jusqu'en ces connaissances décevantes, on peut discerner le phénomène fondamental où se trahit la propriété appréhensive dont nous parlons. Le connu y vient en nous. Imparfaitement connu sans doute, mais dans la mesure où il l'est, il est aussi en nous. Dans l'esprit se consomme la connaissance. Elle a lieu pour autant que le connu se donne à celui qui connaît ou, si l'on préfère, que le connaissant s'empare du connu. Là est le signalement spécifique de la connaissance; là, sa différence décisive d'avec l'amour. On dit bien aussi que l'objet

aimé est dans celui qui l'aime, qu'on le tient et possède en son cœur : cela ne vaut-il pas sa possession par l'esprit? Mais ce cas n'est point le seul où des façons de parler tendent un piège à la philosophie. Soit, l'objet aimé est dans celui qui l'aime. Mais comment? Comme un terme est présent dans le mobile qui tend vers lui : pauvre manière d'être présent, puisqu'elle signifie une privation non encore comblée. Au lieu que l'objet connu est dans l'esprit comme ce qui est possédé et non comme ce qui est attrayant. Rien n'est mouvementé comme l'amour, mais rien n'est paisible comme la connaissance. Dans l'amour, nous sommes conquis, mais la connaissance est de sa nature conquérante. Réelle présence, cette fois, et qui ne laisse rien à désirer. Nous le vérifions mieux à mesure que la connaissance se dépouille de ses imperfections. D'une même chose, nous pouvons nous faire une idée de plus en plus juste, complète, pénétrante; nous contractons avec elle une sorte de familiarité spirituelle, si véritable qu'elle l'emporte sur la présence sensible même, imparfaite et grossière présence, encore que beaucoup d'hommes n'en conçoivent point d'autres. Entre les différentes choses offertes à notre connaissance, les unes sont plus intelligibles, ayant plus de perfection : la possession s'en réalise aussi plus excellemment dans le connaître, à quoi elles échappent moins que les choses inférieures. Dieu est absolument intelligible : on ne le possède qu'en le connaissant, et il n'y a pas d'autre moyen de le mieux posséder que de le mieux connaître. C'est pourquoi la béatitude des élus au ciel consiste dans la vision de Dieu, où l'essence divine elle-même, et non plus quelque similitude, si épurée qu'on la suppose, devient la forme de l'intelligence : vérification suprême de cette propriété appréhensive de l'être que trahissent déjà nos plus humbles connaissances.

Mais, s'il en est ainsi, est-ce que vouloir connaître Dieu ne procède pas de l'amour de Dieu? Et même, la charité peut-elle se produire en une activité plus conforme à son

vœu et plus propre à le contenter? « Qu'est-ce que Dieu », est en ce sens le mot révélateur de la charité. Saint Thomas l'a dit un jour en son enfance. Et sa vie d'homme n'a pas de plus grande gloire que d'en avoir été la perpétuelle et insatiable répétition.

Il n'est plus que de le voir à l'œuvre en cette tâche pour nous assurer de sa sainteté. Mais qui a jamais plus diligemment exploité les ressources dont nous disposons pour connaître Dieu, et c'est-à-dire pour le posséder? Et d'abord, il a cru. En ce développement d'une connaissance dont l'objet est Dieu même, la foi constitue le principe initial où l'esprit créé est élevé au niveau de Dieu. Car il y a une disproportion naturellement invincible entre l'excès d'intelligible qu'est l'être de Dieu et la faculté de l'esprit créé. Certes, nous accédons de nous-mêmes à une certaine connaissance de Dieu : un saint Thomas a poussé jusqu'au bout cette puissance de l'intelligence humaine : il a démontré l'existence de Dieu, et de ses attributs il a parlé avec une précision et un ordre admirables. Mais nul mieux que lui n'a su la limite de cet essor. Il professe une insuffisance de nos plus hautes pensées à l'endroit de Dieu. Il avoue le mystère. On sait qu'il ne pratique guère l'ironie : il en a usé envers ceux qui prétendent ramener tout le réel à leur philosophie. La foi seule, communication en nos esprits, quoique sous mode obscur, de l'authentique pensée de Dieu, triomphe de la naturelle disproportion dont nous sommes marqués. Pour le fidèle, le mystère n'est plus proprement ce qui échappe, mais ce à quoi il est attaché. Désormais, il est, si l'on peut dire, à la hauteur de Dieu; il a la promesse de le posséder en une connaissance digne de cet objet. Reste que la promesse fructifie; et que de l'adhésion initiale de la foi l'esprit passe à quelque appréhension intelligente du mystère de Dieu.

Il est manifeste que saint Thomas l'a tenté par le secours du labeur théologique. Nous ne pouvons tout de

même éliminer de sa vie tant de livres, de disputes, de leçons qui représentent son héritage littéraire : car il est trop certain, non seulement qu'il y consuma de son temps la part la plus considérable, mais surtout qu'il y déposa de son esprit les convictions les plus chères. Il a vécu ses ouvrages, et nul auteur n'est davantage un homme. Nous ne pouvons donc les bannir de sa sainteté, sous peine de réduire celle-ci à une région de son âme comme à une fraction de sa vie. La théologie de saint Thomas d'Aquin est une partie intégrante de sa sainteté. Sous cette forme spéciale, la connaissance doit encore être comprise comme étant chez lui au service de l'amour. On en conviendra plus aisément si l'on s'avise d'une part de la communication de la théologie avec la foi même du théologien. Rien n'est ruineux pour la dignité de la théologie et pour sa fonction sanctifiante comme de la tenir pour un système clos de raisonnements et de concepts se suffisant, une philosophie en somme, et qui ne se distingue de la vraie que par sa prédilection pour des matières plus abstraites et des distinctions plus insaisissables. Elle dépend de la foi, elle naît de la foi, elle échappe de la foi. Un théologien est en exercice permanent de foi. Jusqu'en ses déductions les plus lointaines et les plus inattendues, il conserve le sentiment d'une bienfaisante adhésion au mystère de Dieu. La grandeur de Dieu le pénètre à mesure qu'il tente de se la dire. Il éprouve que Dieu le dépasse; il se convainc de l'ignorer. Ce qu'il en a connu n'est point la vérité totale, mais une part de la vérité première et absolue. Il n'a fait que recueillir une miette de la table royale, mais à la saveur qu'elle exprime en sa bouche, il a reconnu de quel festin elle est tombée. L'erreur est ici de penser que la théologie serait, pour ainsi dire, autant de pris sur la foi : n'est-elle point raisonnement et systématisation intelligible, une traduction en pensée humaine des vérités obscures que la foi contient? Sans doute, mais elle l'est à partir de la foi même et en liaison permanente avec la foi. Rien n'est plus étranger à son dessein qu'une

sorte d'éviction ou de réduction de la foi. Et c'est pourquoi le théologien, loin de s'en agacer, se complaît en ce sentiment du mystère qui l'accompagne et grandit au long de son investigation. Quant aux clartés qui récompensent son effort, loin d'en tirer gloire, il les accueille comme des anticipations fragiles de la splendeur qu'il attend et pour laquelle seule il consent à échanger sa foi. Avisons-nous d'autre part de l'issue de la théologie. Elle est un discours, et c'est de cette science la part la plus visible, au point d'être parfois encombrante, mais un discours ordonné à une intuition. On ne raisonne jamais qu'afin de considérer à loisir et d'un regard simple une vérité que la raison a rendue mieux intelligible. La science n'est point achevée que ne conclut pas cette délectable intuition de son objet. Sans doute advient-il au théologien comme au commun des savants de s'en tenir au discours et, lassé d'un si grand labeur, de négliger l'acte nouveau où il le doit récompenser. Malheureux qui lâche la vérité au même moment où il l'a saisie! Mais il a manqué à la théologie. Elle va de tout son poids vers cette intuition finale qui seule donne le sentiment de posséder l'objet connu. L'esprit durant le discours est captif de son propre effort; il ne s'est pas encore emparé de la vérité. Qui ne voit que ce moment, on comprend qu'il doute de la fonction sanctifiante de la théologie. Mais voici la paix après l'inquiétude, l'union après la poursuite, la possession après la conquête. En ce regard simple, le théologien possède enfin quelque chose de son Dieu et fournit un premier contentement au désir de sa charité.

Il se peut davantage. L'origine de la théologie mérite à son acte dernier une suprême dignité. Car ses conclusions sont plus intelligibles que le propre esprit du théologien ne les peut comprendre. Déduites de la foi, mais rattachées à elle, ces humaines pensées véhiculent une vérité qui dépasse l'homme. Elles ne laissent pas de se référer à l'objet divin. Or, qui connaît Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu?

Nous ignorons les secrets de la contemplation selon les dons du Saint-Esprit en saint Thomas d'Aquin. Ces choses se passent dans l'âme et pour elle; et il est d'une louable discrétion de n'en point divulguer la faveur. Dans les écrits de notre saint, il n'est rien qui ressemble à des confidences; et pour nous, qui sommes curieux de lui, ces pages innombrables nous déconcertent un peu où il ne s'agit jamais que de l'objet et de la vérité. Mais nous savons de surcroît qu'il fut théologien. Or, s'il est vrai que le Saint-Esprit peut se passer en nous de ce labeur de raison opéré sur les principes de foi et qu'il lui plaît, à l'occasion, de le faire, donnant aux simples une intelligence éminente du mystère de Dieu; il demeure que la théologie crée, de sa nature, une disposition favorable au souffle de l'Esprit. Par le labeur théologique, on a circonscrit aussi exactement qu'il se peut le mystère, interdisant du même coup à l'intelligence d'en chercher l'éclaircissement par des voies où elle se fût peut-être égarée. Par ce même labeur, on s'est purifié l'intelligence, la conduisant peu à peu des objets sensibles jusqu'aux intelligibles, et supérieurs à l'homme; l'accoutumant à supporter cette lumière plus forte et à regarder fixement ces clartés découvertes; évitant de mêler à l'austère connaissance de Dieu trop de complaisance en ses propres désirs et en ses hâtives intuitions; prenant garde de ne rien créer de soi, afin de subir en son esprit la pure impression de Dieu. Si l'on convient communément qu'il appartient à l'homme de se prêter du moins aux opérations de Dieu en lui, exceptera-t-on l'intelligence de cette loi? Elle a besoin pour son compte qu'on la rectifie et qu'on la purifie. Mais en ce cas, la théologie n'est-elle pas de la part de l'homme la meilleure disposition à l'exercice des dons intellectuels? Perfectionné en son intelligence selon les conclusions déduites de la foi, le théologien est pour l'esprit de Dieu, si l'on peut dire, comme une proie de choix; et dans la contemplation qu'il obtient ainsi, incomparablement plus pénétrante et plus savou-

reuse, se consomme normalement son labeur, que d'aucuns croient ingrat. Alors il touche Dieu, il l'embrasse, il l'étreint. Mais ces mots : contact, embrassement, étreinte, ne sont-ils pas les mots de l'amour? Assurément. Aussi bien cette contemplation est-elle l'œuvre par excellence de l'amour, donnant à celui-ci le contentement qu'il exige. Loin qu'il y ait un conflit entre la connaissance et l'amour, l'un appelle l'autre et ne peut s'en passer.

Nous admirions en commençant que le même homme en qui domine si notoirement la fonction intellectuelle eût rang parmi les saints auxquels, pensions-nous, il ne ressemble guère. Mais le paradoxe s'est résolu en chemin : cette vie d'étude et de connaissance n'est qu'un acte de charité, et elle ne nous découvre plus que la beauté inattendue d'une sainteté privilégiée. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa :* par le moyen de la sagesse, il est entré dans la possession de son bien. La vérité dans son esprit rassasiant son cœur : saint Thomas d'Aquin n'a pas d'autre secret.

Mais son cœur fut-il en effet rassasié? Il a tenté de l'être ; et de cette faim creusée en lui par l'amour, notre saint a recherché dès ici-bas l'aliment qui dût la combler : en cela, il est singulier. Mais il a éprouvé que cette faim est plus grande qu'on y peut suffire et qu'il demeure au cœur, après les dons mêmes les plus magnifiques qu'on lui a faits, l'inassouvissement : et en cela il ressemble à tous les saints. Il a vécu d'espérance. Comme les autres, il fut réduit à l'espérance. A la beauté de son âme ne manque pas ce sentiment émouvant, et dont on a fait à juste raison le signe du chrétien sur la terre. Il a attendu le ciel ; il a élevé ses regards vers la patrie et prié Dieu qu'il voulût un jour l'y recevoir. Il avoue que ce monde ne le contente pas. Comme ses frères en sainteté, il tient la terre pour un exil. Mais saint Thomas n'a-t-il pas cependant de la terre goûté les biens les meilleurs? N'a-t-il pas vérifié la plus belle vie humaine dont aient

jamais rêvé les philosophes de la Grèce? Il fut un prince de la pensée. Il épuisa, si l'on peut dire, les ressources de l'intelligence; et Dieu, le Dieu de son amour, il le posséda et détint plus que quiconque sur la terre. Que ces dons ne lui aient pas suffi, et qu'avec cela il ait éprouvé le besoin d'espérer, qu'en allons-nous conclure? Sans doute que l'esprit de l'homme est à jamais trop étroit pour contenir ici-bas le mystère de Dieu; mais aussi que son cœur est assez grand pour aimer dès ici-bas Dieu même, en la plénitude de sa bonté.

Il fut dans le cœur de notre maître un reste d'amour que sa contemplation ne put combler. Ne doutons donc pas que son amour fut immense. Sa sainteté a été toute décrite par saint Paul en cette pure formule de la vie chrétienne : « Fides, spes, caritas, tria haec : major autem caritas. » Qui la comprend, il a connu déjà saint Thomas d'Aquin. Il n'y a pas de sainteté plus classique et, si l'on peut dire, plus dépouillée d'accidents. Et c'est pourquoi elle peut n'être pas du goût du plus grand nombre.

Le Saulchoir.

Th. Deman, O. P.

D'une Thérapeutique spirituelle du scrupule [1]

S'il est un cas de direction assez fréquemment rencontré dans la vie toujours plus surmenée de notre époque, c'est bien celui du scrupule. La tension que nos nerfs subissent dans l'atmosphère trépidante des grandes cités prédispose évidemment à toutes les psycho-névroses. Que, sur un de ces pauvres tempéraments hypersensibilisés, une influence éducative rigoriste fasse peser le lourd jurisme d'une religion mal comprise, c'est une âme faussée et pour toujours peut-être close dans le scrupule. A quelque âge que ce soit d'ailleurs et pour les mêmes causes, ce mal peut faire irruption à la manière d'une crise aiguë ou bien progressivement apparaître et produire une lente consomption.

On a beaucoup écrit sur cette maladie : description de la névrose, description de l'épreuve surnaturelle, conduite à tenir avec les scrupuleux dans la confession et la direction, traitements psychothérapiques ou autres pour les cas tenaces et déconcertants, il semble que rien n'ait

(1) Ce sont là de simples notes écrites par quelqu'un qui a beaucoup et longtemps souffert de ce mal. Son témoignage a donc la valeur d'une expérience. Tous les remèdes lui ont été ordonnés. Loyalement, du moins il l'espère, il s'est efforcé de s'y soumettre. Il croit que la solution qu'il propose et qui lui semble à bon droit pouvoir être appelée « solution historique » est de toutes la plus efficace, parce que c'est la seule qui tienne vraiment compte de tout le réel psychologique de l'âme atteinte de cette terrible maladie.

été oublié et que le sujet soit épuisé (1). On est tenté de conclure : la cause est entendue. Cependant il y a toujours des scrupuleux. C'est en Occident et dans le latinisme que le scrupule se trouve à l'état endémique, tandis qu'il est inconnu dans le Catholicisme oriental aussi bien que dans l'Orthodoxie (2). Cette constatation n'est

(1) A s'en tenir aux seuls articles parus ces derniers temps, on pourrait, entre autres, signaler ceux publiés par *La Vie Spirituelle* en 1934, par la *Revue d'ascétique et de mystique* pendant le second semestre 1933, par *Oratoriana* en 1934. Plusieurs de ces articles sont remarquables. Leurs auteurs décrivent l'aspect psychologique du mal en question, et, en conclusion de pénétrantes analyses, préconisent une ré-éducation mentale qui relève plus ou moins de la psychiatrie. Ils oublient, nous semble-t-il, un point fondamental. Cet oubli ne montre-t-il pas qu'ils n'ont pas souffert de la maladie dont ils parlent? Pour que ces divers traitements obtiennent leurs résultats, pour que par eux se refasse une âme saine, il faut le temps, même un temps souvent très long, et il faut que durant tout ce temps l'âme soit, ou du moins puisse être, paisible dans le tréfonds d'elle-même, c'est-à-dire moralement paisible, c'est-à-dire délivrée de la hantise du péché mortel. Pour guérir un phtisique, il faut d'abord lui donner le repos physique, le grand air, le soleil, une forte alimentation. De même pour guérir le scrupuleux, le scrupuleux moral (le seul dont il soit question dans ces pages), il faut d'abord lui donner le repos moral, le grand air de la liberté, le soleil de la confiance filiale, la forte alimentation spirituelle de l'âme, c'est-à-dire la sainte communion. Ces notes visent à obtenir cette pacification. Elles ne prétendent pas, certes, à l'inutilité des traitements psychothérapiques. Elles prétendent, au contraire, leur préparer un terrain propice. Le but de ces notes est de chercher à donner la paix à l'âme scrupuleuse mais sincèrement chrétienne, éprise de perfection, d'amour vrai du Christ, de charité. Par cette paix obtenue résultera déjà une amélioration générale de l'état psychique. Pour autant que cet état restera troublé, ces troubles n'iront plus ravager la conscience morale, ils ne seront plus que des souffrances moralement méritoires. Que vienne se surajouter quelque traitement psychique, c'est tant mieux pour la conscience psychologique et l'état général de cette âme, et on ne peut que le souhaiter et le désirer.

(2) Un prêtre catholique de rite byzantin et d'origine grecque, très savant et très informé par lui-même de la psychologie orthodoxe, nous affirmait que le mot « scrupule » n'avait pas d'équivalent dans l'Orthodoxie et que même aucune expression ne se trou-

pas pour déplaire à ceux qui savent quels trésors de sainteté a produits la richesse spirituelle de « ces blocs aurifères détachés de la roche principale » (1). Depuis les premières générations chrétiennes jusque vers la seconde moitié du moyen-âge, époque où apparaissent les « techniciens » de la morale, les théologiens moralistes, on ne voit pas dans les écrits des Pères, des Docteurs et des saints, traces sérieuses de ce mal.

Laissons de côté l'aspect historique de la question; il y faudrait un livre. Retenons qu'on ne serait pas très loin de la vérité en affirmant que le scrupule est une maladie apparue en fonction de l'aspect juridique introduit par les théologiens dans les directives de la vie morale, une sorte de rançon payée par certaines âmes à la précision apportée par les penseurs aux limites de la moralité dans la pensée et l'action.

Il y a toujours eu des prédispositions psychiques et nerveuses à ce mal, prédispositions variables suivant les races et les civilisations. Le choc qui, de ce psychisme, a fait jaillir la maladie elle-même, ne paraît guère antérieur au XVI[e] siècle, et, pour ne rien exagérer, disons qu'il paraît principalement localisé dans le latinisme arrivé au stade de la précision théologique morale et qu'il est cette précision même.

Au « jurisme » coupable (qu'on pardonne cette expression malsonnante où il ne faut voir aucune marque d'irrespect), on a demandé le moyen de guérir sa victime. Comment faire autrement d'ailleurs, puisque le « ju-

verait pour donner une idée exacte de cette maladie, tant elle y était inconnue ou pour mieux dire inexistante.

(1) Ainsi Pie XI nommait un jour l'ensemble oriental de nos frères séparés : « Sait-on tout ce qu'il y a de précieux, de bon et de chrétien, dans ces fragments de l'antique vérité catholique? Les parties séparées d'une roche aurifère sont aurifères elles aussi. Les vénérables Chrétientés Orientales ont conservé une sainteté si vénérable dans leur objet, qu'elles méritent non seulement tout le respect, mais encore toute la sympathie. » (Allocution de Pie XI à la Fédération universitaire catholique italienne, le 10 janvier 1927.)

risme » s'étendait à tout le processus de l'acte moral ?

On a donc donné à la pauvre âme dans l'angoisse une nouvelle et définitive distinction pour la sortir de toutes celles qui l'entravaient : « Ne tenez pas compte des doutes négatifs, mais seulement des positifs », ce qu'on a adapté à la compréhension du vulgaire en traduisant : « Le doute négligeable est sans valeur d'arrêt, seul compte le doute fondé. » La « motivation » de ses doutes ininterrompus, c'est précisément ce dont le scrupuleux doute le moins. Chez des esprits intelligents, sous l'épreuve seulement passagère du scrupule, épreuve apparue quand ils sont déjà formés ou bien quand ils se trouvent simplement dans les hésitations d'une crise intellectuelle, une telle distinction, il faut cependant le reconnaître, a produit parfois une véritable guérison. Comment ne pas avouer que le remède est, dans la plupart des cas, tout à fait inefficace ?

D'autres, plus avisés certes, saint Ignace par exemple, ont préconisé un véritable entraînement psychologique, un « Duc in altum » hardi, un énergique et persévérant « Agendo contra ». Par un choix judicieux de règles, dont la précision est fondée sur les principes du jurisme moral, on guide, on éclaire l'âme enténébrée, tandis que la volonté paternellement et parfois héroïquement dévouée du directeur soutient, entraîne à l'action, à la mise en pratique de ces principes sauveurs. Les cures obtenues sont souvent splendides. Il faudrait qu'en puissent témoigner le grand nombre des guéris que cette thérapeutique a rendus à la vie chrétienne normale, à la vie intérieure intense, quelquefois même à la sainteté. De cette méthode, le petit livret intitulé *L'Ange conducteur des âmes scrupuleuses* (1) est un exposé remarquable, un véritable petit chef-d'œuvre, à la fois théorique et pratique, écrit par un moraliste savant qui était aussi un psychologue. — Au demeurant, cette méthode est une méthode de force, où l'accent est mis sur l'effort humain dans son

(1) Chez Desclée de Brouwer et Cie (1922).

humble coopération à l'action divine; elle évolue de plus dans une atmosphère où s'affirme la force du droit. Ajoutons enfin qu'elle n'est pas, tant s'en faut, toujours efficace.

Ne pourrait-on pas chercher dans une direction très différente une autre thérapeutique spirituelle?

Puisque le mal ne sévissait pas avant les moralistes, il semble qu'il faille simplement dire aux scrupuleux de ne pas tenir compte de ces précisions théologiques, et de fait c'est ce que l'on dit souvent aux jeunes séminaristes timorés : « Étudiez la théologie morale comme si elle ne vous atteignait pas. » Le conseil paraît excellent; il a le gros inconvénient d'introduire dans l'âme un dualisme fâcheux et funeste, car l'aspiration la plus profonde et la plus fondée du scrupuleux, comme aussi souvent la plus implicite, c'est d'être ou de redevenir normal. Il y aurait peut-être mieux à faire : ce serait de modifier largement la manière d'enseigner cette théologie, mais cela est une tout autre question.

Le droit existe, il faut en tenir compte; son existence est un bienfait, et il faut louer son existence. Le droit est une chose, mais son interprétation en est une autre. Nous ne pouvons pas songer à revenir en arrière, au temps où la vie spirituelle était presque indépendante de toute précision canonique et s'abreuvait librement à l'Écriture et à la Tradition. Les âmes ferventes et humbles y trouvaient leur avantage, mais la masse s'affadissait, les ardents et les impétueux tombaient dans l'illuminisme, les sectes de tout genre étaient florissantes. Le droit a canalisé la sève religieuse. Qu'il l'ait canalisée sans l'étouffer, cela prouve la présence inaltérable de l'Esprit dans l'Église du Christ. Cependant, ne pouvons-nous pas espérer enlever aux malades les bandelettes momifiantes du « légalisme », et remettre en plein courant des eaux vives de la grâces ces craintifs, avides d'une liberté souvent ignorée, qui s'accrochent et s'immobilisent à toutes les aspérités théologiques des digues canoniques, digues providentiellement établies d'ailleurs pour empêcher la dévastation

d'un débordement mystique autant que la stagnation des passivités paresseuses ?

Remettre les âmes en pleine vie, sous la garantie de la sagesse traditionnelle qui s'est, au cours des siècles, inscrite dans le droit, droit qui lui-même est expression d'un ardent désir de vie puisque expression d'une volonté maternelle, celle de l'Église; telle est l'autre méthode que nous cherchions pour guérir du scrupule.

La vie ! mais qu'entendre par là, sinon la source quotidiennement renouvelable de la vie, l'Eucharistie, le don de la Vie ? Que l'âme scrupuleuse aille donc à la Vie, lui confie ses misères, s'abandonne, se nourrisse ! — Trop souvent, hélas ! la terreur l'immobilisera, car elle se souvient que la Communion n'est pas un sacrement des morts mais bien des vivants, et croire son âme morte ou en état de péché mortel est son perpétuel tourment.

L'Eucharistie est un sacrement des vivants ; on ne nourrit en effet que les vivants. Nous voici au point crucial. Pour être vivant faut-il nécessairement se confesser de ses fautes et en recevoir, bien disposé, l'absolution ? On sait fort bien que non, que la contrition parfaite fait revivre. Sait-on aussi bien que la contrition parfaite est facile, et même très facile, pour une âme profondément chrétienne, qu'elle est, psychologiquement, la simple adhésion à l'attirance de Dieu, le simple regret suscité par l'amour, un début ou une ébauche d'abandon enfantin au Père que l'on a repoussé ou abandonné, une réorientation de l'être vers Dieu : Intelligence, Bien, Beauté, Amour. Tout ce processus est susceptible de lenteur ou de rapidité, d'anémie ou de tonicité, mais il est parfait dès l'origine à raison du terme où il regarde : Dieu, le Parfait. Que le scrupuleux demande donc simplement et rapidement à Dieu de le tourner vers Lui, qu'il essaye loyalement de se laisser tourner par Lui et de dire : pardon ! les bras grands ouverts à l'Amour du Père. Puis laissant là tout examen, toute recherche, insouciant même de savoir s'il a commis ou non des fautes mortelles... peut-il enfin avancer vers le Christ Eucharistique ?

Avant le Concile de Trente, en droit strict, il l'aurait pu, sauf que et seulement depuis le quatrième Concile de Latran (1) en 1215 il fallait obligatoirement, de par le droit, se confesser une fois par an. C'est encore ce qui se fait dans certaines branches de l'Orthodoxie (2). Pour-

(1) Cap. 21, « De annua confessione. »

(2) Le Grec orthodoxe actuel communie facilement sans se confesser. On ne dit pas qu'il ne se confesse pas de loin en loin, ainsi pour Pâques. Mais il ne communie pas sans faire pénitence. Quand, devenu catholique de rite grec, on l'exhorte à communier plus fréquemment, il répond souvent : « Je ne puis tout de même pas jeûner et prier tout le temps. » C'est qu'en effet le Grec sincèrement religieux prépare son âme à la communion par la prière et par le jeûne. C'est plus ou moins de la contrition parfaite en acte. Il ira aussi, facilement, trouver le prêtre, lui dira ses péchés même graves, sa préparation de prière et de jeûne, et si le prêtre veut l'absoudre, souvent il ajoutera : « Oh! ce n'est pas la peine, donnez-moi seulement votre bénédiction. » Comme cette psychologie est proche des origines où la confession et l'absolution étaient les actes extérieurs, publics, par lesquels l'Église remettait surtout les péchés publics, se défendait, elle, corps social et mystique du Christ, de toute gangrène morale, et maintenait par là l'édification entre les saints, nous dirions de nos jours entre les fidèles.

L'Eucharistie était alors considérée comme ayant valeur de rémission des péchés secrets dans les âmes préparées par un effort de contrition lui-même suscité et nourri par une démarche pénitentielle plus ou moins libre et plus ou moins rituelle.

Qui voudra lire attentivement le texte de la divine Liturgie de saint Jean Chrysostome, résumé certain de la divine Liturgie de saint Basile († 379), y distinguera un très net entraînement de prières destinées à soulever l'âme, sur le chemin de l'humilité, par l'aveu répété qu'elle est pécheresse, à la soulever jusqu'à un grand amour qui la jette, telle Marie-Madeleine et tel le bon larron, entre les bras du Christ « ami des hommes » qu'enfin elle reçoit. La communion paraît y posséder le pouvoir de remettre les péchés à l'âme contrite de ses fautes et en marche d'amour vers le Christ. On trouve dans ces pages divines le mouvement d'une âme qui va humblement au Christ et que le Christ pardonne en venant chez elle comme chez Zachée. En langage théologique, on serait tenté d'affirmer qu'elle a eu la contrition parfaite, et qu'ainsi purifiée elle a reçu le Christ. Il serait plus exact d'affirmer qu'au cours de la Liturgie, comme auparavant déjà par la prière et le jeûne, cette âme a été mise en mouvement de pardon, et qu'en venant par la Communion à cette âme droite le Christ, par sa seule action de

quoi cette confession annuelle ? Laissons cette question. En rendant obligatoire la confession des péchés mortels avant la Communion, le Concile de Trente, comme a toujours fait le droit, a sanctionné une tendance, un état de choses, mieux un état de désir (ici un désir de purification par le moyen merveilleusement adapté de la confession sacramentelle). Il l'a fait parce que ce désir, comme toujours, était exprimé par une coutume, plus ou moins ancienne et aussi parce que cette coutume était contrebattue par une autre coutume qu'il fallait réprimer : l'état déplorable de la moralité du temps et du relâchement général qui devait se faire sentir jusque dans la réception de la sainte Eucharistie.

Pour trouver la confession des péchés mortels non nécessaire avant la Communion, il faut remonter bien plus haut que le Concile de Trente, aller jusqu'avant saint Thomas et les Scolastiques. Saint Thomas a en effet un texte où il affirme, non pas en conséquence d'une loi,

présence, achève ce mouvement de pardon en lui-même parfois insuffisant pour être appelé contrition parfaite. De l'Eucharistie, il faudrait donc affirmer une véritable valeur rémissive du péché identique à celle de notre absolution vis-à-vis d'une âme s'accusant de fautes graves dont elle est bien peu, toutefois suffisamment, contrite. Avouons même qu'une telle préparation faite par l'unique Liturgie, sans aucune démarche préalable d'ascèse (il a dû en être ainsi à certaines époques), est d'accord avec la recommandation de saint Paul dans la première aux Corinthiens : « Probet seipsum homo ».

Pour terminer cette note, mettez en comparaison la manière du Grec orthodoxe fervent de se préparer à la communion par la prière et le jeûne, avec la manière trop fréquente du Latin qui, pressé, arrive à la sacristie la messe déjà commencée, en une minute se confesse de fautes parfois bien graves et dont le principal de la démarche psychologique a consisté dans l'aveu fait au prêtre. Comment ne pas convenir que, tout droit positif mis à part — et nous avons dit en quel respect il fallait le tenir —, il y a plus de valeur religieuse dans cet Orthodoxe que dans ce Catholique ? Le jurisme tranquillise celui-ci. Celui-là porte jusqu'au Christ une inquiète et saine humilité, suite du péché longuement regretté par la prière et par le jeûne.

mais par raisonnement déductif, cette nécessité sous peine de péché mortel. Cependant son opinion n'avait pas dû rallier tous les suffrages, puisque même après lui son célèbre commentateur Cajetan n'est pas aussi sévère (1).

Donc, sans pouvoir préciser à quelle date il se termina, il fut un temps où, sans se confesser, avec la simple contrition parfaite, on allait communier. On se croyait ainsi d'accord avec les exigences de saint Paul (2), parce qu'on était d'accord avec les exigences intrinsèques de la Communion, nourriture divine des vivants de la grâce. Depuis le Concile de Trente (3) une prescription interdit d'agir de la sorte, prescription très sage, certes, car elle a providentiellement répondu à une déviation de la vie chrétienne attiédie, qu'elle a réveillé dans les âmes le respect envers l'Eucharistie et qu'elle contribue toujours à maintenir ce respect.

Sommes-nous donc ramenés à la force froide du droit? Non pas, car le droit, nous l'avons déjà dit, est expression d'une volonté maternelle de vie, ou bien il n'est pas.

(1) « In sua summula de casibus conscientiae tit. Communio, quod contritus, licet non confessus, etiam habita copia confessoris, de peccato mortali, non peccat mortaliter, quamvis peccet graviter. Si summat Eucharistiam » (*sic*) (Editio Patavii MDCXCVIII). On sait que Cajetan écrivait avant le Concile de Trente.

(2) I^re^ aux Corinthiens, II, 26-32 : « Itaque quicumque... Probet autem seipsum homo : et sic de pane illo edat, et de calice bibat... »

(3) Concile de Trente, chapitre VII. On rappelle les paroles de saint Paul (de la note précédente) puis on ajoute : « Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus praeceptum : Probet autem seipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quamtumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat : quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris; quod si, necessitate urgente, sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. » Les mêmes expressions se retrouvent dans les canons 807 et 856 du I. C.

Il faut donc dire que, pour le groupe des scrupuleux, le droit, gardien du respect eucharistique, afin d'assurer la vie de la grâce dans l'âme chrétienne, n'atteint plus son but. N'ayant plus sa raison d'être, il est pour eux, en ce point, comme n'étant plus (1).

L'âme angoissée peut enfin avancer librement, joyeusement vers le Christ. Elle peut le prendre, le manger et s'en nourrir, lui parler et l'écouter, avec lui supplier le Père pour que le feu de l'Esprit l'envahisse : « Ayez pitié, mon Dieu, vous qui êtes bon et ami des hommes ! »

S'imagine-t-on quelle détente se produit dans cette âme remise dans la vérité de la vie ! Pour que cette joie nouvelle de vivre ou de revivre ne risque pas de se tourner en joie d'orgueil, il faudra laisser à la prescription du Concile comme une exigence de surveillance surnaturelle, exigence voulue par la prudence chrétienne, et c'est même de ce seul point de vue qu'il sera bienfaisant de l'envisager. Le scrupuleux devra donc se présenter à son confesseur, à intervalles réguliers, d'après le conseil de celui-ci. Il lui racontera tout comme à un père, mais se confessera sobrement comme un fils. C'est une erreur de lui prescrire la confession hebdomadaire. Cette confession marque très souvent le retour d'une crise de scrupule. Ceci est bien compréhensible. Une révision même rapide de la vie morale ravive par sa précision, coutumière dans le latinisme, l'état psychologique maladif qui a besoin, pour s'éteindre, d'un long oubli, d'un long

(1) Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces lignes. En langage de droit, elles se traduiraient à peu près de la sorte : La loi est ordonnée au bien commun, et il y a toujours des sujets pour qui elle est moins opportune, et cependant ils n'en sont pas de ce chef exemptés. Dans le cas du scrupuleux, jouerait un privilège tacite, sorte de consécration d'une épikie généralisée. Ne serait-ce pas dans cette ligne de pensée que doit s'interpréter l'expression de Prümmer, il nous semble bien nouvelle, et qui fait maintenant autorité : « Privilegia scrupulosorum »? M. Prümmer, O. P., *Manuale theologiae moralis*, t. I, ed. 6ª et 7ª, 1931, Friburgi Brisgoviae, p. 211 (nº 323).

sommeil, où se refait avec lenteur la vraie perspective des valeurs morales. D'autre part, si pour obéir à un ordre sans appel le scrupuleux « sabre » cette précision, il réveille, par réaction, la terrible angoisse de la confession mal faite. De cette angoisse, le confesseur pourra bien calmer les apparences; il n'est pas en son pouvoir d'apaiser le bouleversement psychologique déchaîné. Le retour de la paix est en grande partie fonction du temps.

La confession du scrupuleux devra donc être rare, mensuelle, et précédée d'un court examen. Devant l'impossibilité psychologique de rappeler les détails des souvenirs, les vues de la conscience et l'accusation des fautes sont bien plus facilement synthétiques.

Pour autant, n'oublions pas la nécessité où se trouve le scrupuleux de recourir au confesseur en tant que directeur. Pour lui, confesseur et directeur doivent être même prêtre, du moins le plus possible. La prudence commande que ce ne soit pas au scrupuleux de juger de sa guérison définitive, du retour à l'état normal qui chez certains n'arrivera jamais à raison même du tempérament. Moins que quiconque il ne doit être un isolé. Il y a de par la volonté divine des lumières humaines à joindre aux illuminations de la grâce.

La Communion devenue pour cette âme malade un libre aliment la nourrira, l'échauffera, l'éclairera aussi. Malgré quoi cette pauvre âme restera souvent troublée, angoissée devant l'action, hésitante jusqu'au paroxysme. Toute chose, pour elle, ne se présente-t-elle pas revêtue d'un veto moral? Cette obsession ira perdant du relief que lui donnaient les craintes inhérentes aux confessions trop fréquentes crues obligatoires, et aux communions omises par crainte de sacrilège. Tant qu'elle demeurera, le scrupuleux essayera simplement de faire pour le mieux, s'efforçant à la pureté d'intention. Après l'action, si l'angoisse l'étreint d'avoir péché, un simple et rapide effort de contrition parfaite ainsi que la Communion prochaine, le plus souvent celle du lendemain, remettront cette âme sous l'influence vitale de la grâce. Les échanges de vues

avec le confesseur, les lectures opportunes, les courts recueillements méditatifs et mieux contemplatifs semés au long du jour, l'expérience irremplaçable œuvre du temps, l'influence de personnes compétentes dont la Providence ménage la rencontre ; tout cela constituera un faisceau de forces convergentes, formatrices d'un jugement progressif. En toute liberté, le scrupuleux s'acheminera avec le temps vers des décisions plus nettes et plus rapides.

Il nous semble qu'une telle méthode permettrait la revivification de toute âme transie de scrupules.

Pour que cette âme puisse guérir, ce qui importe c'est qu'elle ne demeure pas dans l'atmosphère du droit. Sa maladie est d'y vivre sans relâche et de n'y pouvoir vivre de manière normale. Il est indispensable de la dégager de cette atmosphère pour elle trop riche de précisions et pour cela nocive, indispensable également de ne pas la situer dans une vie psychologique d'exception, de ne pas en faire une expulsée pure et simple de la vie normale. Elle pourra accepter cette expulsion par humilité, et l'humilité a toujours des effets bienfaisants. Il est entendu que Dieu rectifie nos erreurs et tire le bien du mal. Il est non moins certain que la Providence nous incite à la vérité. Mettre le scrupuleux dans une atmosphère artificielle d'exception est une erreur psychologique. Sa nature maladive réclame un air naturel et même quelque peu primitif, celui qu'ont respiré les ancêtres. Sa maladie issue du temps présent disparaît par le seul fait qu'il est remis dans la psychologie du temps passé. Se raccorder à une suite de vie chrétienne le rassure et le calme. C'est là un point extrêmement important. Le scrupuleux est simplement en désaccord avec la vie chrétienne actuelle de l'Occident, mais non pas avec toute vie chrétienne. Victime de la précision juridique, l'histoire le délivre et le revivifie : « Historia, lux vitae. »

Il est hors du droit actuel, mais non hors du réalisme historique. Aussi une délivrance déduite d'une interprétation juridique des canons 807 et 856 du I. C. ne servi-

rait-elle de rien. Raisonner sur les expressions « ... conscius peccati mortalis... », dire que le scrupuleux n'est jamais suffisamment « conscient » pour l'être juridiquement, ajouter que par sa maladie il est d'ailleurs la plupart du temps incapable de « péché mortel », admettre enfin que si par hasard il lui arrivait d'en être capable et coupable, cette possibilité peut être négligée par l'axiome « lex non occurat de accidentibus », et que c'est pour lui une loi de salut d'admettre cette incapacité, tout cela ou tout autre raisonnement de même genre peut servir au juriste à justifier de son point de vue la thèse proposée. Cette justification n'a pas la valeur thérapeutique nécessaire, précisément parce que juridique. Ce qui importe, c'est que le scrupuleux se sente remis dans une vie psychologique qui a la vertu d'avoir été réellement, historiquement, la vie commune vécue par tous et qui pour un bon nombre de chrétiens (orthodoxes grecs et même, sans doute, des groupes de catholiques orientaux puisque le I. C. n'est pas pour eux) l'est encore.

Ces notes ne manqueraient pas d'ouvrir la voie au laxisme si on les interprétait en oubliant leur esprit. Qu'on veuille bien y porter une charitable attention : elles présupposent une vie chrétienne sérieuse, profonde et soucieuse de s'approfondir davantage et sans relâche. Cette thérapeutique est ordonnée à un progrès spirituel, à un travail de sanctification; elle s'adresse aux âmes de bonne volonté, sincères et droites, en élan vers Dieu. Pour la bien comprendre il faudrait se situer dans l'ambiance d'une retraite fermée. Elle veut être au service d'un approfondissement religieux, mais qui dit approfondissement ne dit-il pas d'abord libération de l'artificiel et plongée dans le réel ? On a voulu insister sur un désir de réalisme souvent inconscient qui à travers le droit fait chercher la vie, désir secret de beaucoup d'esprits pour qui le progrès bienfaisant du droit n'est certes pas la vie mais au service de la vie.

★ ★ ★

Les données liturgiques et la composition musicale

La cathédrale de Coutances est une des plus parfaites que nous ayons. C'est du travail très bien fait, où je ne vois rien de prémédité. L'architecte l'a construite comme on construisait de son temps : il n'a point excité son imagination. Ce qu'on lui a commandé, il l'a fait avec les pierres qu'il avait, suivant un plan en usage alors. Il serait difficile de trouver une cathédrale où il y ait moins de traces d'invention : c'est en n'inventant pas qu'ici on a trouvé.

Nos églises les plus fameuses, l'une a pour elle sa hardiesse, l'autre atteste l'originalité des esprits qui la conçurent; c'est à la collaboration non déguisée des époques successives qui la réalisèrent que celle-ci doit son caractère, et cette autre aux ornements qui l'enrichissent.

A Coutances, rien de hardi (1). Rien de singulier; à tel point que le visiteur, émerveillé, peut, en sortant, se demander ce qu'il admire : rien, tout. De l'unité autant qu'on en peut souhaiter dans un rêve. Nulle trace d'ornement. Rien qui soit là pour plaire. Trois nefs, un transept, un chœur, un déambulatoire : cette cathédrale ressemble, en cela, à beaucoup d'autres. Mais, en ce qu'elle n'a que cela, le nécessaire, elle diffère de la plupart.

Être la chose qui convient. On a voulu qu'elle le fût. Elle n'est que cela. D'où son harmonie souveraine, son Style.

(1) Je n'oublie pas le dôme qui faisait, par sa hardiesse, l'admiration de Vauban, paraît-il. Le dôme n'est pas la cathédrale.

Son Style, il émane de sa ligne : unique, celle-ci s'atteste essentiellement conçue, en vue de l'utile, par le bon sens. Et le bon sens, ici, dans un accord aussi mystérieux que manifeste, se confond avec la plus vivante inspiration. Type d'art liturgique s'il en fut, son secret réside dans son objectivité.

Comme l'architecte, le mucisien peut l'interroger; elle n'a qu'une leçon à donner.

Si je l'ai sollicitée tout d'abord, c'est avec l'espoir de rendre ma pensée plus sensible. Mais le même témoignage, maintes œuvres musicales nous l'apporteraient.

Quelle leçon nous offre-t-elle donc ? Une leçon de subordination absolue...

*
* *

Simples autant que mystérieuses, les exigences de la liturgie tendent à imposer un Style (1). Celui-ci se caractérise par l'objectivité des œuvres conçues en vue de servir le culte. Grâce à cette objectivité, l'œuvre d'art devient apte à abriter, favoriser, traduire la prière collective. Mais elle n'atteindra son but qu'autant que l'artiste aura compris l'obligation où il est de soumettre toutes ses facultés actives à des dispositions singulières qui se définissent d'un mot : le renoncement. Vaincre son moi ; orienter son effort vers le sacrifice ; « s'offrir — pour reprendre une formule fameuse — par les humiliations aux inspirations », telle est la loi.

Il n'est pas étonnant que de telles conditions nous paraissent dures; qu'elles nous semblent dangereuses pour notre liberté (2) : deux siècles de subjectivisme ont à tel

(1) Qu'on m'entende bien : il n'y a point de style musical ou architectural spécifiquement liturgique si, par le mot style, on entend désigner une technique particulière. Mais il y a un Style liturgique auquel toutes les techniques doivent se soumettre.

(2) De belles œuvres religieuses peuvent naître d'un idéal moins exclusif et s'inscrire, en quelque manière, dans l'ordre de la prière privée. Elles peuvent aussi apporter une sorte de témoignage public d'à côté. Mais l'œuvre d'art liturgique qui vise la prière collective associée au culte ne saurait se soustraire à ces exigences.

point oblitéré chez nous la notion d'ordre qui établit la hiérarchie des valeurs, la maintient, et soumet l'art à sa fonction, que nous n'entendons plus ce qu'on nous propose. Par là s'explique que nous ayons tant de peine à voir le travail artistique avant tout comme une tâche, belle, et productive, en cela même, de joies spirituelles élevées. Tout, autour de nous, prône l'individualisme. Nous en arrivons à considérer l'individu comme « limité en soi » ; à refuser, plus ou moins inconsciemment, la soumission à tout principe supérieur et à faire reposer l'accomplissement de notre destinée d'artiste uniquement sur les dons que nous trouvons en nous. L'idée même de hiérarchie nous devient redoutable; la subordination n'est plus tolérée que dans la mesure où elle ne semble pas porter atteinte au concept, étroitement entendu, de personnalité.

Quel admirable exemple de modestie nous donnent cependant nos vieux maîtres, eux qui savaient se plier sans déchoir à n'être que des « valets de musique » ! Rôle un peu effacé peut-être, mais dont s'accommodèrent ces époques qui nous ont dotés de la plus somptueuse polyphonie, du bel art classique. Cette attitude avait une simplicité, une grandeur qui nous sont devenues presque inaccessibles. L'artiste alors ne croit pas se rabaisser en se regardant comme un serviteur. Pour lui, ce mot conserve un sens généreux qui nous échappe. Et comment ne nous échapperait-il pas, à nous qui redoutons comme un danger la soumission à une doctrine qui se propose de nous aider à nous réaliser? Ne voyons-nous donc pas qu'il ne s'agit point de ravaler l'individu, mais de lui offrir, avec l'aide de forces autonomes qui le soutiendront et lui permettront de se dépasser, le moyen de s'élever à un plan supérieur?

Loin d'imposer à l'artiste d'inquiétantes restrictions, l'Église lui propose le secours d'une synthèse ordonnatrice. Alors que, livré à ses propres ressources, il tendrait à accentuer ce qui le distingue d'autrui au point de se prendre pour fin et de se limiter à soi, un monde nouveau

s'offre à ses investigations. En y prenant sa place, il va se découvrir des alliés inattendus et apprendre à se mouvoir, en liberté, vers des hauteurs inaccessibles à l'individu isolé.

Au lieu de menacer la personnalité, chose fragile, inconstante, soumise à des aléas innombrables, cette méthode va lui donner des appuis solides et lui ouvrir un champ de développement insoupçonné : par elle, le relatif va s'orienter vers l'absolu.

Triomphe du renoncement : s'asservir c'est s'affranchir; il faut se perdre pour se retrouver épanoui, multiplié. Se vaincre et se détruire c'est tendre à un enrichissement merveilleux, se débarrasser de tout ce qui en soi n'était pas soi. La liturgie, en somme, demande à l'artiste, s'il prétend augmenter son trésor de beautés, de se regarder avant tout comme membre actif de la communion des saints.

*
* *

Une telle subordination non seulement acceptée, mais invoquée, reconnue nécessaire; l'individu mis à sa place, soumis à l'objet ; tout ce qui, dans l'œuvre, semblerait poursuivre une forme quelconque de gratuité, du fait même s'élimine.

Qu'on m'entende bien : la liturgie, de par soi, ne vise pas l'utile, du moins dans le sens courant et pratique du mot; son but, la gloire de Dieu célébrée, manifestée, rendue accessible aux sens, est, de soi, tout gratuit, mais il n'en interdit pas moins d'admettre à son service tout art en quoi « le primat des lois esthétiques s'avérerait comme la réalité la plus élevée ».

A plus forte raison toute manifestation de dilettantisme est-elle à proscrire. La recherche technique même n'a de valeur ici que dans la mesure où elle s'affirme serve de l'expression liturgique : orientée vers la curiosité artistique; vers le plaisir de la nouveauté, légitime en soi mais ici hors de saison ; vers le plaisir pour le plaisir, pour la satisfaction qu'il apporte, elle tombe dans ce que j'ap-

pelle la gratuité et s'avère incompatible avec la soumission totale qu'exige la liturgie.

Mieux encore, toute expression de notre vie intérieure qui se prendrait comme finalité, si riche qu'elle puisse être en soi, si hauts que soient les élans qui l'auraient promue, prendrait, par le fait même, vis-à-vis de la liturgie, une attitude de gratuité et s'excluerait du fait : quand la liturgie accueille des pages de l'Écriture, elle les dégage de ce qui a pu faire leur valeur d'expression personnelle, pour les revêtir d'un sens général qui leur confère une valeur universelle.

Et ceci nécessairement, puisque la liturgie n'existe qu'en tant qu'expression de vie collective. Soumettant l'art à une « régulation extrinsèque », elle propose à l'artiste une fin plus haute et plus nécessaire que les siennes propres.

Écrire une messe, ce n'est pas ajouter une formule au trésor de la prière privée, c'est enrichir la prière canoniale elle-même. C'est, en quelque sorte, répondre au *Doce me orare* des apôtres. C'est collaborer à la prière universelle. C'est enseigner une manière de prier.

Si donc la liturgie ne vise pas l'utile, elle l'atteint par réfraction et doit proscrire, comme brisant l'unité, détruisant le style, tout ce qui tend à une forme, si élevée fût-elle, de gratuité : c'est dans son aptitude à s'adapter pour servir que l'œuvre, si on la veut liturgique, prend sens et valeur.

Que l'artiste ne s'affole pas : il n'est pas convié à un petit rôle. Il n'y a pas, sur ce « théâtre », de rôle secondaire. La prière est bien conçue : chaque personnage y a sa nécessité pour constituer le geste collectif d'adoration, lui donner sa signification totale. Et le « Chœur » garde le rôle que lui réservait la tragédie antique, primordial. C'est le peuple, par lui, qui se mêle à l'action pour y collaborer. Et l'action demeure spécifiquement théocentrique, comme autrefois...

Les « divertissements devant l'arche » restent permis à tous. Mais celui qui aspire à ce que sa musique entre

dans le temple doit laisser à la porte les exigences indiscrètes de son moi : l'individualisme étroit et mal compris, le dilettantisme, un désir égoïste de plaire, la recherche personnelle de la satisfaction.

Vraiment sommes-nous si loin d'entendre ce langage ?

Quand Cocteau (1), il y a une douzaine d'années, moquait l'auteur qui « épaule », fait le beau, cherche à plaire, par des effets de torse, à la dame du tir, il ne critiquait pas autre chose que Pie X déniant toute convenance à l'art conventionnel condamné par son *Motu proprio*. Et Cocteau n'inventait pas grand'chose : il traduisait les aspirations de plus d'un jeune d'alors et de plusieurs, comme Satie, qui n'étaient plus tout à fait des jeunes. Le *Motu proprio* et *Le Bœuf sur le toit* n'étaient pas aussi éloignés l'un de l'autre qu'une critique superficielle le penserait.

*
* *

Si les manifestations de sa vie intérieure propre n'ont pas place dans l'expression liturgique, il va de soi que l'artiste redoutera les *empiétements* de sa sensibilité. Il est à craindre en effet qu'elle ne se montre difficilement alliable à cet art liturgique, social par définition (2).

Il ne saurait s'agir d'exclure la sensibilité de l'art liturgique! Dessiner une chasuble ou un voile huméral exige la participation de la sensibilité, l'exige absolument, à moins qu'on ne se contente d'archaïsme ou d'hiératisme (formes d'art factices qui se réalisent sous l'autorité du savoir et du goût) ; à plus forte raison écrire une messe.

(1) Cf. *Secret professionnel.*

(2) Nous ne nions certes pas la possibilité d'un art capable de susciter de grands sentiments collectifs. Ce serait nier l'*oratorio*, la *symphonie*, le *drame !* Mais on doit reconnaître que ces formes d'art n'atteignent leur but : l'exaltation des sentiments collectifs, que dans la mesure où elles se soumettent à des données de même ordre que les données liturgiques. L'extension, la puissance et la durée de leur action sont en raison directe de leur aptitude au général.

Mais cette participation de la sensibilité devra se faire jour sous l'autorité d'une intelligence régulatrice.

Même si sa sensibilité personnelle semble tendre à une sorte d'universalité (cas d'un Schubert mélodiste dont l'art approche parfois l'art populaire au point de pouvoir se confondre avec lui), ce dont il est difficile d'être soi-même juge, l'artiste se défiera de ce que « le sentiment, par nature, est entaché d'individualisme ».

Désireux de rendre son art accessible au plus grand nombre [devoir absolu de l'artiste liturgique], il se rappellera que seule l'intelligence a puissance d'universalité (1). Toute œuvre d'art qui aspire à joindre, pour la servir, une collectivité « traversée par les courants émotifs les plus variables » doit tenir compte de cette variabilité et recourir à des voies d'opération qui favoriseront sa destinée.

D'ailleurs le primat de la sensibilité n'est-il pas une menace pour l'œuvre d'art elle-même si elle prétend durer ? Vite émoussée et lasse de ses propres appétits, toujours elle aspire au renouvellement, incessamment elle réclame des excitants nouveaux. Même les trouvailles techniques qu'elle provoque, elle a tôt fait de les vider de toute saveur et de s'en détourner pour en exiger d'autres. Tout art qui repose sur des éléments aussi caducs est voué à un destin éphémère.

Si elle veut atteindre le peuple fidèle et survivre à sa destinée d'un jour, l'œuvre d'art sera donc fille de l'intelligence : mue par des pensées claires et vraiment accessibles, elle en apparaîtra comme la déduction volontairement menée, ce qui ne s'oppose pas à la recherche expressive judicieuse et de bon aloi.

(1) Délimiter d'une façon rigoureuse ce qu'on peut entendre par universalité quand il s'agit d'œuvre d'art même liturgique exigerait un autre article. Contentons-nous aujourd'hui de souligner que cette universalité est relative et que sa réalisation reste soumise au jeu inévitable de facteurs comme la diversité des races et des techniques... Voir, à ce propos, le *Motu proprio*, art. 1, parag. 2, dernier alinéa.

La liturgie ne veut pas en effet que le gouvernement de l'intelligence soit exclusif. Mais les ardeurs de la vie affective, si elles pénètrent normalement la prière liturgique, doivent toujours garder dans l'expression une juste mesure (1). Par là l'art liturgique prend analogie avec ce que nous avons coutume d'appeler art classique.

Ainsi envisagée, la liturgie perd tout caractère de contrainte. Et l'artiste, à qui le bien fondé de ses exigences sera clairement apparu, ne redoutera pas d'être lyrique. Le monde objectif conservera sa puissance active dans son œuvre, quelles que soient les métamorphoses que le lyrisme lui fasse subir (2).

Qui donc serait insensible au lyrisme d'une architecture telle que Coutances?

Faudra-t-il, pour le découvrir, invoquer un détail, chercher une ombre, attendre un jeu de lumière? Faudra-t-il par exemple s'attarder à la racinienne chapelle du Puits, si tendre, si propre à favoriser le rêve?

Ne suffit-il pas de s'abandonner, dès l'entrée, à l'élan

(1) N'est-ce pas ici le lieu de citer Eugène Delacroix? « L'art n'est pas... ce que croit le vulgaire, c'est-à-dire une sorte d'inspiration qui vient de je ne sais où, qui marche au hasard et ne présente que l'extérieur pittoresque des choses. C'est la raison même ornée par le génie, mais suivant une marche nécessaire et contenue par des lois supérieures. » Un tel témoignage, venu d'un tel artiste, prend ici une puissance singulière.

(2) Il va sans dire que la sentimentalité n'a jamais place dans l'art liturgique, pas plus d'ailleurs qu'en tout autre art s'il se respecte. L'art populaire authentique, si proche de l'art liturgique, n'est jamais sentimental. Et quand Guardini (de qui le livre *L'esprit de la liturgie* a été pour nous si riche d'enseignements) affirme que « la prière du peuple a une pente naturelle au sentimentalisme », nous ne pouvons pas le suivre. Cette pente n'est pas naturelle à la prière populaire, en art du moins. Elle lui a été donnée par de pseudo-artistes, au XIX^e^ siècle en particulier. Le vrai chant religieux populaire n'est jamais sentimental. Les admirables chorals de Goudimel, les cantiques anciens publiés par M. Gastoué suffiraient à le prouver. Art franc, ferme, net. Expressif, toujours. Sentimental, jamais. On en dirait autant des arts plastiques authentiquement populaires. Qu'on songe à l'imagerie de la fin du Moyen-Age.

de cette tige de lys, simple et droite comme un *Ave Maria*? Oui, le mouvement unique de ce vaisseau blanc atteint au lyrisme le plus communicatif. Il y atteint sans le chercher, par l'innocence de l'intention. Et l'émotion singulière, celle qui engage tout l'être et qui, en chacun de nous, manifeste l'aptitude à la prière, il suffit ici, pour la promouvoir, de la juste convenance des moyens à l'objet : *vere non est aliud, nisi domus Dei et porta caeli.*

Souhaitons-nous le témoignage d'un musicien? Entre bien d'autres J.-S. Bach nous l'offrira : son art n'a pas une ride. Sur nous tous il continue d'agir plus que ne font certaines œuvres nées d'hier et dont la valeur n'est cependant pas discutable. C'est que sa musique — et je songe surtout en ce moment à sa musique d'orgue —, si nous voulons bien un instant dégager le mot du sens étroitement catholique qu'il a dans ces pages, est liturgique : souvent inspirée du chant populaire, du choral, l'œuvre, chez lui, s'affirme le développement droit, constant, normal, logique, volontaire d'une idée tirée d'un fonds commun, bien comprise et généreusement interprétée. Mais si l'intelligence domine ici, qui, à moins qu'il ne soit inaccessible au charme expressif des lignes et des heureuses trouvailles harmoniques, oserait dire que la sensibilité n'y a point de place? Qui, dans la richesse des assemblages contrapuntiques, dans l'à-propos des dessins, ne découvrirait les marques du lyrisme le plus ému en même temps que le plus maître de soi?

*
* *

La liturgie offre donc à l'artiste une sorte de programme spirituel bien défini. Elle lui laisse cependant des libertés grandes auxquelles nous viendrons. Mais ces libertés ne sont pas d'ordre pratique. Dans cet ordre, au contraire, les directives du rituel sont strictes. Les règles s'exercent sur la durée des œuvres et sur leur forme mu-

sicale. Le *Motu proprio*, dans ses articles IV et VII, en rappelle l'essentiel d'une façon fort explicite. Des œuvres musicales de grande valeur, inspirées par un sentiment religieux profond, se trouvent, par cela même, proscrites. La *Messe en si* de Bach, par exemple, composition qui apparaît comme l'apogée de l'art polyphone antérieur, splendide manifestation d'un art bien propre à traduire des sentiments collectifs, si elle répond à l'esprit de la liturgie, n'est cependant pas liturgique. Chantée pendant l'office, elle soumettrait la durée des rites successifs à ses exigences propres et renverserait par là même l'ordre normal.

Elle s'écarte encore des canons liturgiques dans la mesure où elle ressortit à l'oratorio : la musique doit sauvegarder intégralement l'unité des textes. Bach n'a pas ce souci. Il morcelle.

Beaucoup des messes ou motets de l'époque « classique » sont passibles d'identiques réserves. Il semble cependant qu'on soit allé trop loin, ces dernières années, en condamnant en bloc toute la production d'une période qui nous offrait des œuvres belles et dignes. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, parmi les seize messes de Mozart, plusieurs se montrent parfaitement respectueuses des conditions liturgiques les plus rigoureuses (1).

(1) Sans doute elles comportent un accompagnement orchestral, irrédutible à l'orgue, à moins qu'on ne consente à des concessions appauvrissantes pour la musique. Mais en quoi l'accompagnement symphonique est-il (quand il se tient à sa place), de par soi, moins admissible à l'église que l'accompagnement d'orgue? L'habitude, ne joue-t-elle pas, dans l'appréciation, un rôle considérable? Si le plain-chant nous paraît faire si étroitement corps avec l'office, n'est-ce pas, en partie, parce que nous avons l'habitude de l'y entendre? La polyphonie de la Renaissance, pour qui l'entend, chaque dimanche, mêlée au culte, doit également paraître élément constitutif. Et les auditeurs des Messes de Mozart, dans les chapelles princières d'Allemagne ou d'Autriche, trouvaient sans doute, en ces messes avec orchestre, l'aliment normal de leur prière. Cet art ne contrevenait pas à leurs habitudes. Un *alleluia* grégorien chanté à

Bien comprises d'ailleurs, ces règles liturgiques sont loin d'apparaître comme des entraves inutiles.

Celles qui fixent la durée n'ont besoin, pour se justifier, que du bon sens. Si les musiciens jouissaient de la liberté que s'octroyent certains prédicateurs, nous voyons quelle menace deviendraient les offices pour les fidèles.

Quant à la réglementation des formes musicales, elle est pleine de prudence et ne peut apparaître, à qui en saisit l'exacte portée, que comme un précieux secours. L'organisation des textes sacrés destinés à la musique a, de tous temps, été soumise à des formes fixes qui n'ont rien de subjectif ou d'arbitraire. L'intelligence de leur sens, souvent, est liée à la forme qu'ils revêtent. Si la fantaisie de chacun pouvait s'exercer librement dans l'adaptation musicale, ces textes, maintes fois, se verraient trahis, défigurés. En exigeant que le musicien respecte la forme même du texte, l'église s'oppose simplement à tout travestissement; elle évite que le musicien n'applique aux textes des formes musicales évoluées ou étrangères qui risqueraient de les rendre inintelligibles en les défigurant. Mais elle fait plus : elle maintient vivantes dans leur

la façon contemporaine, les eût peut-être déroutés jusqu'à ce que l'habitude eût fait son œuvre...

Une pièce comme l'*Ave verum* de Mozart n'a rien à gagner, au point de vue liturgique, à ce que son accompagnement de cordes soit réduit à l'orgue. Musicalement, elle y perd beaucoup.

Sans doute le *Motu proprio* proscrit l'orchestre. Proscription totalement justifiée par les abus contre lesquels il veut réagir. Mais le *Motu proprio* est un code. Il procède nécessairement par oui ou non; entrer dans de subtils distinguos serait hors de sa méthode. Tout code admet une jurisprudence qui interprète : sa nécessaire raideur n'empêche pas les juges de penser. Oserait-on affirmer que le *Motu proprio* est le seul code qui ne se soucie point des usages de lieux ou de temps?

Et, à côté des Messes, combien de Motets chez Mozart, accompagnés ou non, qui sont à mettre, pour leur parfaite beauté et leur incontestable convenance, à côté des chefs-d'œuvre grégoriens ou renaissants : l'*O bone, o dulcis*; l'*Adoramus te*; l'*Ave verum*; le *Justum deduxit*; le *Miserere* pour alto, ténor et basse; le *Kyrie*, canon à 6 voix de sopranos...

simplicité primitive des formes musicales qui sont encore de pratique courante sous des aspects évolués (1).

En somme elle impose au musicien de choisir, parmi les formes musicales qui s'offrent à lui (réitération variée, rondo, lied, mélodie continue, etc.), celle qui s'adapte logiquement à chaque texte, et de la ramener à son état primitif (2). Il n'y a rien là que de très sage, et l'opportunité de telles précautions est évidente pour qui sait à quelles fantaisies se livrent parfois, vis-à-vis des textes dont ils font choix, les musiciens les mieux intentionnés.

D'ailleurs, cette réglementation des formes n'est pas réservée au musicien : l'architecte s'y soumet. Si le peintre jouit d'une liberté plus grande, c'est qu'il est plus rarement invité à participer au culte même. Mais qu'il réalise un Chemin de Croix, bien que le Chemin de Croix soit un exercice intermédiaire entre la prière publique et la prière privée, il devra se plier à un ensemble de traditions depuis longtemps reçues. S'y soustraire l'exposerait à voir, — on l'a vu récemment, — son œuvre exclue de l'exercice auquel elle était destinée.

Quant à l'orchestique liturgique, on sait avec quelle minutie elle règle les moindres gestes des officiants et que c'est à une observance scrupuleuse qu'ils doivent leur sens, leur valeur de symboles.

La liturgie, gardienne de traditions qui remontent parfois à ses origines, de quelque art qu'il s'agisse, ne peut admettre la multiplication de formes qui ont pris naissance dans la nature même des choses, qui sont des moules de pensée, et qui, livrées à un libre renouvellement,

(1) Les grandes formes symphoniques, actuellement en usage, découlent de formes primitives que la liturgie seule a conservées à l'état pur.

(2) Encore laisse-t-elle place ici à des interprétations diverses. Ainsi le *Gloria in excelsis* est-il traité différemment par les maîtres grégoriens et par les polyphonistes. Les premiers lui appliquent une forme psalmique dont le *Gloria* XV est le type; les autres, le plus souvent une combinaison de la forme ternaire et de la mélodie continue.

risqueraient de se dissoudre dans le subjectivisme. Elle qui incline l'art vers la recherche d'une expression à caractère impersonnel doit logiquement exiger qu'il épouse des formes dont la simplicité garantira l'aptitude au général. Or il est évident que les formes musicales primitives ont cette aptitude beaucoup plus que leurs succédanés contemporains qui, comme tous les aspects de la vie contemporaine, sont animés par le démon du perpétuel renouvellement.

*
* *

Sans doute les règles formelles constituent des obstacles à vaincre. Mais ces obstacles sont exactement de la nature de ceux que rencontre tout ouvrier d'art.

En tout ordre en effet l'activité de l'ouvrier s'exerce sur les données que l'usage ou la tradition lui fournissent. Entre ces données et la volonté créatrice il ne peut pas y avoir conflit « lorsque chacune de ces forces se tient à sa place, l'une comme maîtresse, l'autre comme servante ». Si lutte il y a, l'issue normale... « c'est l'utilisation réfléchie et intentionnelle des mécanismes habituels et de leurs effets, en vue de l'acte à accomplir » (1).

Se soumettre aux formes imposées, c'est donc accepter le bénéfice d'une expérience séculaire; mais si les résultats de cette expérience, dont les règles liturgiques nous offrent le résidu codifié, envahissent l'inspiration au point que l'artiste s'abandonne à une facilité endormeuse, son œuvre est mort-née.

Envisagée dans leur sens vrai, les disciplines liturgiques ne seront ni obstacle insurmontable, ni facilité : elles constitueront la matière dure, résistante, sur laquelle s'exercera la volonté libre, créatrice, que nous appellerons le génie si elle se montre capable de belles victoires.

Loin de fuir les obstacles, le véritable artiste les recherche. Admises celles qu'imposent les lois de son art,

(1) J. Chevalier, *L'habitude.*

il aimera que les données se multiplient. Plus elles seront précises et concrètes, plus il sera satisfait. « Comme il n'y avait qu'un petit nombre choisi de danseurs excellents, on fut contraint de séparer les entrées de ce ballet, et l'avis fut de les jeter dans les entr'actes de la comédie, afin que ces intervalles donnassent temps aux mêmes baladins de revenir sous d'autres habits (1)... »

Je prends cet exemple dans Molière, qui nous en fournirait bien d'autres, parce qu'il se présente à ma plume. Mais quel artiste ne nous en offrirait d'identiques. « Le génie se fait de chaque nécessité une inspiration (2). »

L'ingénieur qui construit un pont non seulement n'a pas le libre choix du plan, mais chaque cas lui impose ses données. L'imagination et la volonté, non contentes de vaincre les obstacles, en sauront faire des objets de beauté.

Si la commande s'en mêle et lui impose des moyens, l'artiste dira : Tant mieux.

Non, aucune contrainte ne peut rebuter le « rightman ». Loin de fuir les données liturgiques, il en sollicitera d'autres; au besoin il en inventera (3).

*
* *

Les disciplines liturgiques de tous ordres acceptées et bien comprises, l'artiste, à ses risques et périls, est libre. Qu'il crée ses thèmes, qu'il les emprunte, c'est son affaire. Développer, écrire, moduler, c'est son travail. Le champ est vaste : le génie seul en marque les limites. Non seulement la liturgie n'apporte pas de restrictions dans la manipulation de la pâte, mais elle favorisera l'in-

(1) Molière, Préface aux *Fâcheux*.

(2) Sainte-Beuve.

(3) Ce que fait par exemple un Palestrina quand, composant des œuvres comme les Messes *Ad coenam Agni providi*, *Ad fugam*, *Sacerdotes Domini*, *Repleatur os meum laude*, *Sine nomine* à 5 voix, il décide d'y introduire d'une façon constante les jeux canoniques les plus complexes.

vention si une vie intérieure active en a besoin pour se manifester.

L'Église ne veut rien chez elle que de vivant. Comment ne serait-elle pas accueillante aux tentatives de ses artistes, si elles paraissent motivées et justifiées par la nécessité d'exprimer des renouvellements psychologiques? (1) Comment verrait-elle un danger dans l'évolution artistique quand les sciences sacrées elles-mêmes évoluent? Voyez l'apologétique : elle a rassemblé un ensemble de grandes données éternelles, valables pour tous les temps. Mais chaque temps, à ces données éternelles, apporte sa contribution, ses données propres qui sont comme les fruits de ses aspirations particulières. L'Église non seulement tolère ces ajouts, mais elle les favorise et les incorpore, s'ils ont figure de vraies richesses, à sa tradition. Si les sciences sacrées tiennent compte de ces phénomènes de transformation des âmes et tendent elles-mêmes à se rajeunir pour ne point perdre contact avec l'humain en perpétuel mouvement; « si l'incessante activité de l'esprit humain n'est pas plus entravée dans son exercice par les données fixes de la révélation, qu'elle ne l'est, dans le domaine scientifique, par les faits que l'observation ou l'expérimentation ont définitivement enregistrés..., si le catholicisme accueille le fait et l'idée du développement dogmatique (1) », pourquoi serait-il réservé à l'art sacré de ne pas pouvoir s'approprier une technique rénovée

(1) Un exemple, pour rendre cette idée concrète : des premières aux dernières mélodies, l'art d'un Fauré évolue au point d'être méconnaissable. S'agit-il de progrès techniques? Bien sûr, mais non moins sûrement motivés par un approfondissement de l'âme. Comment le jeune homme qui regarde la vie à travers la poésie d'A. Silvestre et l'homme fait qui s'embarque à la découverte d'un monde nouveau derrière Charles Van Lerberghe parleraient-ils la même langue?

La liberté de plus en plus grande dans le jeu des notes de passage et dans le tracé modulant est évidemment appelée par des nécessités d'expression. L'art se fait plus subtil parce qu'il doit circonvenir une pensée plus complexe.

(2) Mgr Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle.*

dans la mesure où cette technique s'avère l'expression d'âmes elles-mêmes renouvelées?

L'âme chrétienne, c'est entendu, vit encerclée dans les grands principes chrétiens qui sont intangibles et constituent le climat chrétien. Sous le contrôle de ces principes, l'âme est libre.

Grande est la liberté des « enfants de Dieu ». Telle est la liberté de l'art.

Je dirai plus : non seulement la liturgie nous laisse une immense liberté, mais, par un retour imprévu, elle qui proscrit l'individuel requiert l'artiste de trouver son « moi » et de l'exprimer (1), d'être de son temps et d'exprimer ce temps, car elle sait qu'il n'atteindra l'universel que par un élargissement de ce moi et de ce temps jusqu'à l'universel.

Un Victoria se distingue, parmi les musiciens de son époque, par sa particulière qualité d'âme et son inclination instinctive au recueillement; et son art nous apporte une image musicale de l'Espagne de Jean de la Croix. A la fois très personnel et profondément national (2), il n'est cependant point d'art plus liturgique que le sien. C'est que, chez lui, l'esprit liturgique transcende l'esprit national et la personnalité (3).

(1) Entre le « moi » pris comme fin et le tempérament de l'individu imprimant sa marque sur ses actes et sur ses œuvres, différence essentielle. Le « moi » en ce dernier sens entendu ne constitue-t-il pas la véritable physionomie du renoncement? A ce moi nul être humain ne peut se soustraire; nulle œuvre humaine qui n'en porte les marques.

Si nous connaissions réellement les compositions musicales qu'on a rassemblées sous l'unique étiquette « chant grégorien », au lieu de l'illusoire unité qui nous frappe dans cet art nous apparaîtrait sans doute une diversité qui nous échappe. Et nous verrions s'esquisser, entre les pages de nos livres de chœur, des caractères d'artistes multiples et dissemblables.

(2) Et rempli de trouvailles techniques (accords imprévus, fausses relations, chromatismes) qui font de ce musicien un inventeur de haute classe.

(3) Un Rameau, s'il n'atteint pas au liturgique (ce qui ne veut pas dire que ses psaumes ou motets, souvent admirables quoique par-

Quoi de plus allemand que Bach, de plus français que Coutances, et quoi de plus universel ?

Ainsi, ennemie du « moi » s'il doit resteindre l'expression, la liturgie le requiert et l'exalte, à condition que, soumis aux lois spirituelles et formelles dont elle lui offre le secours, il se montre apte à se dépasser, à se généraliser.

Indifférente à la recherche technique en soi, elle devient accueillante à toute tentative d'art, fût-elle hardiment nouvelle, si elle s'avère porteuse de trésors spirituels et réalisée dans la ligne des principes liturgiques. Et ceux-ci, loin de comprimer les élans de l'âme et le libre exercice de l'art, tout au contraire leur offriront, pour se déployer, un domaine vaste et de sûres garanties.

J. Samson,
maître de chapelle
à la Cathédrale de Dijon.

fois monotones, soient à proscrire de l'église; mais ils ne semblent pouvoir s'y inscrire, comme tel ou tel chœur de Haendel, qu'à certaines places déterminées : salut, intermèdes, entrées, sorties; nous ne voyons pas bien comment on pourrait les incorporer à la liturgie même), c'est que, chez lui, la marque du « temps » l'emporte et exclut l'aptitude à l'universel.

Chronique de Liturgie

La prière de l'Église

Bréviaires anciens

Les six volumes magnifiquement édités que vient de publier M. l'abbé V. Leroquais introduisent le lecteur studieux dans le domaine aussi étendu que varié des anciens livres de l'office divin (1). L'auteur avait déjà fait connaître *Les Sacramentaires et Missels*, et *Les Livres d'heures*, et voici qu'il annonce déjà *Les Pontificaux*. C'est tout notre passé liturgique du moyen âge français qui revit dans ces documents vénérables dont le témoignage est si important pour l'histoire du culte chrétien.

Le nom du *Bréviaire* évoque le souvenir d'un devoir qui s'impose à tous les clercs engagés dans les ordres majeurs, aux religieux et à nombre de religieuses. C'est un minimum de prières que les âmes consacrées au service de Dieu sont heureuses d'offrir à la majesté divine, sans être jamais tentées de trouver le fardeau un peu lourd. La mesure est en effet bien discrète, et si l'Église demande aux siens de réserver à Dieu cette légère, très légère dîme de leur temps, elle ne croit pas dépasser les limites du possible et compte sur la générosité de tous.

Mais l'office divin est plus qu'une stricte obligation qui engage la conscience, c'est le besoin du cœur, qui trouve dans la prière liturgique le moyen authentique de se satisfaire en disant à Dieu son amour et ses espérances. C'est

(1) Abbé V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*. Paris, 1934, 6 vol. gr. in-4°, dont 1 vol. de reproductions. 750 fr. (prix de la souscription).

l'honneur de l'homme de pouvoir offrir à son Créateur un hommage qui soit l'expression sincère de ses sentiments intimes. Que ne comprend-il que son premier souci dès ici-bas devrait être de reconnaître ce qu'il doit à Dieu, et de lui payer un peu de sa dette de gratitude en publiant ses louanges! Ce serait préluder aux besognes de l'éternité et s'assurer à soi-même une belle place en paradis. Si tous n'apprécient pas ces avantages, ils n'ont cependant jamais manqué à l'Église de Dieu ceux qui accomplissent pour tous les fonctions du culte. L'exercice de ce ministère de louange revêtit du reste dans l'antiquité les formes d'un acte public auquel participait la communauté chrétienne tout entière, groupée autour de son clergé. Les monastères recueillirent cette tradition primitive, et ils firent du service divin l'une des œuvres essentielles des âmes ferventes, réunies dans le but de tendre à la perfection. Depuis lors, les échos de la sainte psalmodie n'ont jamais cessé de retentir sur les points les plus divers du globe terrestre, s'associant déjà à la liturgie du ciel.

La récitation du bréviaire, qui constitue encore l'aliment principal de la piété religieuse et sacerdotale, ne prend toute sa valeur qu'à la lumière de la pratique traditionnelle, qui a toujours considéré l'office divin comme la prière officielle et publique de l'Église. Son organisation suppose soit une réunion de clercs ou de chanoines, soit un chœur monastique, avec chant alterné des psaumes, lectures à haute voix suivies par l'assemblée, prières formulées au nom de tous par le président, en un mot une vie liturgique intense. Pour sa célébration un grand nombre de volumes était requis : psautier, hymnaire, lectionnaire, responsorial, antiphonaire et recueil d'oraisons. A un moment donné, pour rendre plus aisé cet acte liturgique qui s'accomplissait chaque jour, on réunit en un seul les volumes requis jusqu'alors. Ce fut la naissance du bréviaire; elle ne dut guère précéder le XI[e] siècle, car on ne possède pas de témoin antérieur à cette date. Les bréviaires manuscrits commencent alors à paraître, surtout dans les monastères, comme le prouvent clairement les chiffres : sur 51 bréviaires appartenant aux bibliothèques publiques de France, et datant des XI[e] et XII[e] siècles, 42 sont d'origine monastique. La proportion est impressionnante, elle montre bien que l'initiative appartint à l'ordre bénédic-

tin, bien avant qu'il ne fût question des ordres mendiants. Ceux-ci adoptèrent volontiers par la suite le modèle nouveau, mais avant eux les clercs de la chapelle pontificale avaient apprécié les avantages de ces livres que l'on abrégea encore à leur usage et auxquels on donna une forme portative. Alors se répandit le « bréviaire de la cour romaine » dont les franciscains firent « leur » bréviaire, contribuant ainsi pour beaucoup à sa divulgation.

Le moyen âge nous a transmis bon nombre de ces bréviaires manuscrits, qu'il est aisé de reconnaître par le fait que, à la différence des anciens livres ne contenant que telle ou telle partie de l'office canonique, les bréviaires fournissent pour chaque jour de l'année et chaque fête de saint tous les éléments de la prière liturgique. Dans la préface à son nouvel inventaire, M. l'abbé Leroquais indique avec une grande précision les moyens de distinguer ces recueils des autres documents plus ou moins apparentés, et, tout au cours de ses analyses détaillées des manuscrits qu'il a étudiés, il signale les trop nombreuses erreurs qui se sont glissées dans les indications des catalogues publiés jusqu'à présent. Son inventaire méthodique met les choses au point, et fait accomplir une avance considérable à la science de la liturgie. Il est vrai qu'il a volontairement limité les recherches aux bibliothèques publiques de France; ses relevés sont donc forcément fragmentaires, puisqu'ils n'atteignent même pas les documents français conservés en des bibliothèques étrangères. En attendant qu'on ait inventorié en tous les pays les manuscrits liturgiques encore existants, on peut tenir pour acquis le fait que les 914 bréviaires, analysés dans ces volumes récemment publiés, donnent une idée très suffisamment exacte de ce que fut le livre de l'office divin aux premiers siècles de son existence. L'immense travail de dépouillement que l'auteur s'est imposé est une bonne préparation pour une histoire définitive du bréviaire. Celles de Mgr Batiffol et de Dom Bäumer sont classiques et demeurent telles, mais une multitude de détails nouveaux vient enrichir la somme des points déjà acquis. Jusqu'ici on ne connaissait guère, et assez vaguement, que sept ou huit bréviaires des XI[e] et XII[e] siècles; M. Leroquais en décrit très exactement 51, et tous présentent le plus grand intérêt, soit qu'ils concernent l'office romain, soit qu'ils se rapportent

comme la plupart d'entre eux aux institutions monastiques. Les bréviaires monastiques (bénédictins, cisterciens, chartreux) se distinguent des autres par leurs 12 leçons aux offices doubles, au lieu des 9 de l'office romain ; leur distribution du psautier est aussi toute différente. L'ancienne organisation romaine suivait constamment l'ordre des psaumes. La même préoccupation se retrouve encore dans le bréviaire bénédictin, avec une répartition spéciale des psaumes, dont le schéma donné par l'auteur (t. I, p. xx) ne fournit malheureusement qu'une idée incomplète, car ce schéma est en partie fautif, et il semble de plus qu'on ait confondu avec les cantiques de laudes ceux qui, au rit bénédictin, constituent le 3e nocturne les dimanches et jours de fête.

En dehors de leur psautier, les bréviaires ont aussi leur calendrier, où se cachent de nombreuses particularités de nature à éclairer les questions de date et de provenance. La remarque n'a rien de bien nouveau, mais l'auteur a su la mettre à profit avec tant d'à-propos, que la lumière s'est faite sur bien des points restés jusqu'ici dans l'obscurité. Aussi bien, il livre généreusement aux lecteurs les tables qu'une aimable collaboration l'a aidé à dresser : il y a consigné, selon l'ordre chronologique, les dates de canonisations, d'introductions de fêtes et de dédicaces d'églises, propres aux diverses liturgies locales. Ces relevés fournissent un excellent instrument de travail, et servent en même temps de modèles pour des recherches ultérieures sur les usages des églises particulières. Pour l'instant nous sommes abondamment renseignés sur les développements de la liturgie, du XIe au XVIe siècle, à Cîteaux, à Cluny, chez les Chartreux, les Franciscains, les Dominicains et les Carmes, à Rome, à Paris, à Rouen. Les nombreux bréviaires que l'auteur analyse avec tant de soin fournissent de plus un monde de renseignements très précis sur les calendriers spéciaux de presque toutes nos églises françaises. C'est ainsi qu'il a lui-même complété les indications concernant le calendrier clunisien, en publiant une notice détaillée sur un bréviaire du XIIIe siècle qui appartint jadis à l'un des prieurés de Cluny situés en Angleterre (1).

(1) Abbé V. Leroquais, *Le Bréviaire-Missel du prieuré clunisien de Lewes*. Paris, 1935. In-4°, 25 pp., VIII pl.

Bréviaire de Saint-Victor

A un titre très particulier M. Leroquais avait étudié de près il y a quelques années un bréviaire de l'antique abbaye de Saint-Victor à Marseille (1). Le document n'est pas des plus anciens, puisqu'il est daté de la fin du XV^e^ siècle, mais son calendrier est des plus expressifs, par le fait qu'il mentionne tous les anniversaires intéressant l'abbaye et ses moines. Ce sont d'abord les dédicaces des deux églises qui ont porté successivement les titres de Saint-Pierre et Saint-Paul, et de Saint-Victor; ensuite celle de l'église « Sancti Petri ad Paradisum », sanctuaire situé au quartier Paradis à Marseille, qui appartenait jadis à l'abbaye. Puis ce sont ses abbés qui sont désignés nommément, à commencer par « saint » Cassien, son fondateur, saint Isarn, l'un de ses abbés du XI^e^ siècle, enfin l'abbé Ogier, du XV^e^ siècle. C'est en dernier lieu toute la série des saints honorés spécialement dans le monastère, les saints bénédictins, cela va sans dire, mais aussi les saints du terroir, les saints de Provence, ceux qui donnent à ce calendrier la saveur régionale très prononcée à laquelle on reconnaît sa provenance : saint Lazare, saint Maximin, saint Césaire, saint Trophime, les évêques de Marseille saint Cannat et saint Mauron. Ces noms avec d'autres encore reparaissent dans les litanies, achevant de caractériser le document et de lui donner sa note d'actualité. Le bréviaire ancien se révèle comme le livre de prière adapté aux besoins de tous, et destiné à l'usage des communautés beaucoup plus que des individus. Le caractère liturgique de ses formules continue à s'affirmer, même lorsqu'il est rédigé pour des particuliers et utilisé dans la récitation privée de l'office canonique. Il est toujours la prière officielle de l'Église entière, mais il ne s'intéresse pas moins aux conditions spéciales du diocèse ou de la région où il a été en usage constant pendant des siècles.

(1) Abbé V. Leroquais, *Un bréviaire manuscrit de Saint-Victor de Marseille* (Collection de M. R. Jourdan-Barry). Marseille, 1931. In-4°, 35 pp. et VI pl.

Bréviaire Cassinésien

Cette appellation est de Mgr Batiffol, et la monographie que le savant écrivain consacrait à ce document est déjà ancienne; mais l'intérêt de ce témoin de l'antiquité n'a pas vieilli, et les pages que lui a consacrées M. Leroquais dans son inventaire des *Bréviaires manuscrits* en soulignent l'importance toute spéciale. Ce « magnifique bréviaire », ainsi qu'on l'écrivait tout récemment, a été rédigé à la fin du XI[e] siècle en l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin, pour l'abbé Odérise; c'est l'un des plus précieux trésors de notre Bibliothèque Mazarine à Paris (Codex 364). Les heureux privilégiés qui ont pu étudier de près cette merveille ont pu constater, comme le fait remarquer M. Leroquais, la présence de l'oraison pour les prélats et leur communauté, transcrite à la suite des litanies des saints : « Omnipotens sempiterne Deus qui facis mirabilia magna solus... » C'est dans ce texte, encore usité de nos jours, qu'on peut lire écrit en lettres capitales le nom de l'Abbé du Cassin pour qui était rédigé le manuscrit : « praetende super famulum tuum abbatem nostrum Oderisium... spiritum gratiae... » Le recueil n'est à vrai dire qu'une réduction du bréviaire complet, mais « il est parfaitement adapté à son but : il est le livre liturgique de l'abbé, de celui qui préside l'office, qui récite les oraisons, qui bénit le lecteur et qui accomplit certaines fonctions solennelles : bénédiction des cierges (2 février), et des rameaux, profession des religieux, administration des derniers sacrements, funérailles des moines, etc. ». Il contient en effet le psautier en entier, mais c'est plus qu'un « psautier liturgique », car il est pourvu de suppléments qui sont des parties intégrantes du bréviaire, hymnes, capitules, bénédictions, collectes de l'office du temps, des saints, et offices complets du commun des saints. Le nom qui convient le mieux à ce recueil spécial est donc celui de bréviaire, qu'employaient déjà nos grands érudits bénédictins du XVII[e] siècle, Mabillon et Martène. Transcrit et décoré de peintures pour l'usage personnel de l'abbé du monastère, ce beau manuscrit était cependant un vrai livre de chœur destiné à l'office liturgique. Le calendrier, étudié à part, il y a quelques années, par Loew (*Revue bénédictine*, 1908, p. 487), est celui du Mont-Cassin avec l'indica-

tion de ses fêtes patronales et de ses dédicaces : ainsi lit-on au 18 novembre, transcrite en lettres rouges, la mention : « dedicatio ecclesiae sancti Martini. » Au rapport de saint Grégoire le Grand, c'est saint Benoît lui-même qui avait eu l'idée de fonder en l'honneur du grand thaumaturge des Gaules, saint Martin, un oratoire qui prit la place d'un ancien temple d'Apollon. Au cours des âges l'église Saint-Benoît acquit une plus grande importance, mais l'oratoire Saint-Martin, transformé en vraie basilique, se maintint comme sanctuaire vénéré que l'on continuait à visiter en différentes occasions. C'est ainsi que le calendrier du bréviaire d'Odérise marquait encore sa dédicace, et l'indiquait comme église de station à certains jours de fête. Le manuscrit renferme aussi des listes de papes et d'abbés, et une chronique du monastère ; toutes s'arrêtent au seuil du XII^e^ siècle, attestant de la façon la plus saisissante la date exacte où le document a été transcrit. C'est donc une page d'histoire vécue, en même temps que le document témoigne de la place que prenait la prière conventuelle dans le célèbre monastère fondé par saint Benoît.

Le nouvel Antiphonaire monastique

Il se trouve précisément que les anciennes traditions liturgiques et mélodiques du Mont-Cassin, qui se rattachaient d'ailleurs à l'école bénéventaine, avaient conservé d'une façon très exacte et très fidèle les particularités du rit romain le plus authentique. Après bien des siècles leur témoignage garde toute sa valeur. Aussi les moines bénédictins de l'abbaye de Solesmes ont-ils eu soin d'utiliser ces traditions vénérables pour la nouvelle édition, qu'ils viennent de publier, de l'Antiphonaire monastique (1). Les Révérendissimes Abbés de l'Ordre de saint Benoît appelaient de leurs vœux cette publication, et d'un commun accord ils avaient demandé à la grande abbaye française d'assurer l'exécution de cet important travail. Ils rendaient ainsi un hommage solennel aux services dont la cause liturgique est redevable à l'école de Solesmes ; c'était aussi assurer, pour la nouvelle édition, l'u-

(1) *Antiphonale monasticum pro diurnis horis juxta vota RR. DD. Abbatum O. S. B.* Paris-Tournai, Desclée, 1934. 45 fr.

tilisation des trésors documentaires que de patientes recherches ont accumulés sur les rayons de la bibliothèque de l'abbaye. Il était bien entendu, et une sage insistance est venue rappeler, que l'édition projetée devrait constamment tenir compte de la tradition manuscrite. Il s'agissait en effet de l'Antiphonaire monastique et du rit spécial à l'Ordre de saint Benoît. Il n'y avait donc pas de nécessité de se conformer strictement à l'Antiphonaire romain, rendu officiel par l'édition vaticane; il fallait s'inspirer du témoignage des représentants authentiques de l'usage ancien et traditionnel. Pour répondre à ce désir, les bénédictins de Solesmes n'ont pas épargné leurs peines; ils avouent même y avoir apporté une certaine lenteur; le retard leur a du moins permis de donner tous leurs soins à la rédaction définitive de l'Antiphonaire, qui répond vraiment à toutes les exigences de la critique. Il ne s'agit que des heures du jour selon l'office monastique, telles qu'elles figurent dans l'Antiphonaire. Le travail parallèle pour les heures de nuit concerne le Responsorial; il est encore sur le métier. C'est donc tout l'office du jour qui reparaît ici avec ses psaumes et antiennes, ses répons brefs et ses hymnes, ses capitules et ses oraïsons. Pour chacune de ces pièces liturgiques l'attention a surtout porté sur les textes musicaux. On s'est abstenu de modifier en quoi que ce soit la teneur des hymnes qui, au rit bénédictin, conserve toujours sa forme ancienne, tandis que le bréviaire romain contient un texte corrigé. Pour les antiennes on a procédé différemment et l'on constate quelques modifications textuelles qui ont leur intérêt; la plupart, du reste, sont empruntées à l'édition vaticane de l'Antiphonaire romain. Ce qui est vraiment nouveau dans la récente édition de l'Antiphonaire monastique, c'est que les thèmes mélodiques ont été soigneusement revus sur les anciens manuscrits et rendus plus conformes aux meilleurs d'entre eux; c'est aussi le souci de revenir à d'anciens récitatifs que le moyen âge avait abandonnés, mais qu'en certains centres religieux on avait précieusement conservés. Ce sont surtout les documents bénéventains qui ont servi à reconstituer cette antique psalmodie, et il se trouve qu'elle représente la vraie tradition grégorienne, et même bénédictine, puisque le Mont-Cassin appartenait à l'école bénéventaine. Ramené ainsi à ses formes anciennes, le chant de l'office divin revêt de plus en plus

son caractère de prière, appelé qu'il est à rendre plus expressifs les textes liturgiques eux-mêmes, et à traduire les sentiments divers qui y sont exprimés. Mais la ligne musicale n'est pas toujours suffisante pour indiquer l'interprétation qui convient à sa mélodie. C'est pourquoi les anciennes écoles cléricales et monastiques, celle de Saint-Gall en particulier, se sont appliquées à préciser la notation musicale des manuscrits en lui adjoignant des signes destinés à souligner les nuances rythmiques des pièces de chant. Là encore il s'agit d'une vraie tradition que l'on rencontre un peu partout et qui atteste l'existence d'une interprétation commune des anciennes mélodies grégoriennes. Le nouvel Antiphonaire monastique a recueilli précieusement ces indications traditionnelles, et les a rendues d'une façon simple et claire qui facilite extrêmement la pratique des chants liturgiques. La famille de saint Benoît répandue dans le monde entier ne peut qu'être reconnaissante aux fils de Dom Guéranger pour l'œuvre magistrale qu'ils ont mise entre les mains de tous, et qui assure la parfaite unité dans la louange en même temps que l'entière sécurité dans l'interprétation des antiques mélodies.

La restauration grégorienne

Le nom de Dom André Mocquereau revient tout naturellement sous la plume lorsqu'il est question de la restauration grégorienne du XX[e] siècle. C'est en récompense de son patient labeur que Sa Sainteté Pie X avait confié à cet illustre savant le travail de préparation des éditions nouvelles du Graduel romain et de l'Antiphonaire : c'était rendre un hommage officiel à sa haute compétence et aux aptitudes de ses collaborateurs de l'abbaye de Solesmes. Son disciple, qui est maintenant le continuateur de son œuvre, Dom Joseph Gajard, a caractérisé de la façon la plus heureuse (1) la part qu'a eue Dom Mocquereau dans la restitution des antiques mélodies grégoriennes, que des usages invétérés étaient arrivés à défigurer jusqu'à les rendre méconnaissables. Ses efforts constants se sont employés non seulement à recons-

(1) Dom J. Gajard, *La Paléographie Musicale et Dom Mocquereau*, dans *La Paléographie Musicale*, t. XIV, p. 1–59.

tituer d'après les documents les plus authentiques la version mélodique du chant traditionnel, mais aussi et avec le même souci de la rigueur scientifique à retrouver l'interprétation commune de chacune des pièces du répertoire grégorien. L'universalité de la tradition mélodique s'est affirmée dans l'unanimité presque constante des manuscrits de provenances très diverses. L'autre tradition concerne le rythme propre au chant romain, et cette tradition rythmique s'est révélée aussi universelle que l'autre ; elle est même « plus exacte et plus constante que la tradition mélodique elle-même, en ce sens qu'il y a peut-être moins de variantes dans les signes rythmiques que dans la ligne mélodique proprement dite ». Les preuves sur lesquelles se base cette affirmation sont d'ordre paléographique, et elles sont irréfutables ; il suffit de savoir lire et de reconnaître la valeur de cette écriture d'un genre spécial. Et là encore les écoles les plus diverses concordent merveilleusement. On l'avait constaté d'abord pour les centres de Saint-Gall, de Metz et de Chartres ; plus tard les écoles nonantolienne, aquitaine et bénéventaine sont venues déposer à leur tour en faveur de la même tradition rythmique. Impossible de se soustraire à de si nombreux témoins.

Restait à dégager des monuments de l'antiquité une notion exacte du rythme musical qui pût se concilier avec les exigences de l'accent latin. Les études approfondies qu'entreprit alors Dom Mocquereau l'amenèrent à édifier la synthèse la plus remarquable qui reste à son actif. « Il arriva à cette conclusion très nette que le rythme musical n'est aucunement affaire d'intensité, mais de mouvement, caractérisée par une alternance, non de fortes et de faibles, mais d'élans et de retombées, d'ondulations comparables à l'ondulation des vagues de la mer. » L'accent latin est un élément essentiel de ce rythme ; il a surtout son importance dans la prose liturgique et dans le chant des psaumes ; et cet accent n'est pas quelque chose de lourd et de matériel, « mais un élan bref, léger, alerte, spirituel, une force douce qui plane avant de retomber et de se poser sur sa finale ». De cette double idée, suggérée par l'antiquité, du rythme musical et de l'accent tonique latin, s'est dégagée une théorie du rythme grégorien qui fait le plus grand honneur à cet homme de science et à ce moine de foi profonde. « Érudit, philologue, paléographe de tout premier ordre, il était surtout un artiste

au grand et noble sens du mot, qui vibrait aux moindres de ces subtiles nuances dont est faite... la musique grégorienne, art et prière à la fois, toute saturée de vie, de vie profonde et surnaturelle. » L'école grégorienne de Solesmes se fait gloire de continuer cette œuvre grandiose, en appliquant les mêmes méthodes et en suivant des directives identiques; heureuse est-elle de servir ainsi « la cause de la plus belle prière liturgique ».

Ancienne tradition romaine

Le recueil de la *Paléographie Musicale*, fondé par Dom Mocquereau, n'a pas cessé de paraître depuis le décès de son principal auteur. Il est arrivé à sa trente-huitième année, et comme par le passé il a pour objet principal de publier les principaux manuscrits de chant de la liturgie latine. Dans une série séparée il a donné depuis plusieurs années déjà l'Antiphonaire monastique du B. Hartker de Saint-Gall, le plus ancien et le meilleur des documents de ce genre qui aient été conservés. Accuellement le manuscrit en cours de publication est un Graduel de Bénévent, et à cette occasion Dom R. J. Hesbert étudie l'ancienne tradition liturgique bénéventaine (1). Au premier abord il semblerait que les particularités que présente encore le rit bénéventain à une époque assez avancée sont purement locales et qu'elles n'ont qu'une autorité très relative. A y regarder de plus près, on remarque qu'elles sont conformes aux plus anciennes caractéristiques de la liturgie romaine. La contrée de Bénévent est assez voisine de Rome; elle comprend le célèbre berceau de l'Ordre bénédictin, le Mont-Cassin, et il semble prouvé qu'elle a conservé plus longtemps que Rome même des formes liturgiques vraiment romaines. L'exemple de la messe *Omnes gentes*, du VII[e] dimanche après la Pentecôte, est typique : étrangère aux plus anciens livres romains, elle fut adoptée un peu partout depuis le X[e] siècle: elle resta beaucoup plus longtemps inconnue à Bénévent comme à Rome. La liste des évangiles, pour les dimanches après la Pentecôte n'est pas moins suggestive. Là encore c'est tout près des plus

(1) Dom R. J. Hesbert, *La tradition bénéventaine*, dans *La Paléographie Musicale*, t. XIV, p. 60-248.

purs documents romains que se trouvent les textes bénéventains, à une époque où presque partout l'ordre ancien qu'ils ont conservé était déjà modifié. La constatation relative aux pièces de chant empruntées aux psaumes est un argument de plus dans le même sens : la tradition bénéventaine est voisine des origines, elle conservait un psautier spécial, différent sur plusieurs points du psautier gallican généralement adopté : c'était simplement l'ancien psautier romain, celui que l'on chante encore de nos jours à Saint-Pierre de Rome et dont il y a des traces dans notre missel. Sans doute il faudrait étudier de près les bréviaires bénéventains, ceux du Mont-Cassin en particulier qui ont leur psautier complet, mais dès maintenant il apparaît bien que les églises de l'Italie méridionale étaient tenaces et qu'elles conservaient comme un patrimoine sacré les formes de la prière authentique qu'elles avaient reçues de Rome.

La prière quotidienne

C'est aussi la grande supplication de l'Église, sa prière commune et de tous les jours, que le R. P. Pius Parsch commente dans le 3e volume de son Manuel liturgique (1). On sait déjà toute l'estime qu'il faut avoir pour cette œuvre remarquable dans sa simplicité; elle est universellement connue dans les contrées du Nord et l'on peut affirmer que le bien qu'elle a déjà fait est incalculable. C'est pour l'auteur la meilleure récompense, et c'est en même temps le plus bel éloge que l'on puisse faire de l'ouvrage lui-même. Cette dernière partie concerne tout le temps après la Pentecôte; elle s'occupe en premier lieu des dimanches, puis des fêtes de saints de chaque jour, du début de juin à la fin de novembre, et pour finir elle analyse le commun des saints. Chaque notice contient une étude sur la messe du jour, avec quelques indications rapides et très intéressantes sur la fête et son titulaire. Mais souvent viennent s'ajouter des détails très suggestifs et des plus attrayants sur les offices canoniques, sur les vêpres en particulier, dont on voudrait tant faire apprécier des fidèles le souverain intérêt et la grande impor-

(1) P. Pius Parsch, *Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender.* 11e édition, t. III, Klosterneuburg, 1934.

tance. L'office de nuit n'aurait pas moins d'attrait pour tous s'il était mieux connu. C'est la prière même de l'Église, celle où elle exprime le plus explicitement les pensées de la fête. Les matines de l'Assomption, par exemple, acclament constamment en Notre-Dame la Reine et l'Épouse ; les leçons et les répons sont remplis de poésie, et l'homélie du 3e nocturne glose l'évangile qui paraissait aux anciens Pères le plus riche en doctrine mystique, celui où ils reconnaissaient la vie active et la vie contemplative. Tout dans l'office divin est fait pour l'enseignement du peuple fidèle, et il n'est rien de meilleur pour former les âmes à la pratique de l'oraison. Les lectures liturgiques de la Bible sont reproduites ici *in extenso*, pour fournir précisément aux âmes de prière l'aliment quotidien le plus substantiel qui soit. Même sans commentaire, ces passages du texte sacré, venant chaque jour se prêter à l'attention des simples fidèles, sont pour eux une source inépuisable. Il faut féliciter le Père Pius Parsch de son initiative, sans oublier l'excellente illustration dont il a enrichi cette nouvelle édition. Elle est digne du plus brillant succès.

Textes étrangers au psautier

Les textes liturgiques sont en très grande majorité empruntés à l'Écriture, et c'est le psautier qui a été mis d'ordinaire à contribution pour les pièces chantées de la messe. Cependant il en est un assez bon nombre que l'on doit à d'autres livres ou même à des auteurs non inspirés qui ont adapté largement des textes scripturaires. Dom Pierre Pietschmann étudie de près ceux qui se trouvent dans le graduel romain (1). Tous ces textes, vénérables par leur antiquité et par l'autorité de ceux qui les ont rédigés, présentent une forme vraiment catholique qui est celle même de l'Église. Aussi l'auteur voudrait-il n'en parler qu'avec le respect dû aux choses saintes, et ne pas se borner à une simple nomenclature. Sous les indications bibliographiques et linguistiques qu'il donne pour chaque pièce analysée, se

(1) Dom P. Pietschmann, *Nicht dem Psalterentnommene Messgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht*, dans *Jahrbuch für Liturgiewiss.* XII, 1934, p. 87-144.

cache une pensée de vie qui anime ces formules liturgiques et leur prête une voix. Tour à tour figurent les différentes pièces de la messe : introïts, graduels, offertoires, communions. Le texte de chacune d'elles est reproduit *in extenso* sous le titre de la messe à laquelle il appartient, et parallèlement le texte de l'Écriture quand il est connu ou les références aux passages plus ou moins apparentés. Plusieurs emprunts restent incertains, comme le *Salus populi ego sum* du XIX[e] dimanche après la Pentecôte, et l'énigmatique *In excelso throno* du 1[er] dimanche après l'Épiphanie. Les offertoires sont cités avec leurs versets d'après les anciens manuscrits. Le célèbre *Stetit angelus*, que l'on redit à la cérémonie de la dédicace, reste mystérieux bien que son emprunt à l'Apocalypse soit évident. A propos des communions évangéliques des féries de Carême, il eût été opportun de mentionner l'hypothèse assez vraisemblable qui en attribue l'introduction au pape saint Grégoire le Grand. En résumé, les pièces du graduel, qui ne sont pas tirées directement des psaumes, citent d'autres passages de l'Écriture ou sont du moins apparentées de près ou de loin à des textes sacrés ; toutes ont retiré de l'emploi plusieurs fois séculaire que l'Église en fait officiellement un caractère d'authenticité que ne pourraient avoir des compositions personnelles.

Le mystère du Christ

On peut dire de la prière de l'Église ce que Dom Odo Casel applique à la notion de l'art chrétien comme à celle du culte en général (1), c'est que tout dans ces expressions de l'esprit de religion se meut autour du centre unique qui est le mystère du Christ. Il y a entre l'art chrétien primitif et l'antique liturgie les relations les plus étroites ; de part et d'autre c'est la même vie divine qui s'exhale en traductions naïves et spontanées, sous la direction aimée du même Esprit d'amour. Tout dans les peintures symboliques des Catacombes, comme dans les prières des premiers chrétiens, était la manifestation de la vie nouvelle qui circulait dans le monde

(1) Dom Odo Casel, *Aelteste christliche Kunst und Christusmysterium*, dans *Jahrbuch f. Liturg.*, XII, 1934, p. 1-86.

régénéré; la naissance à cette vie nouvelle se traduisait par des symboles très simples accessibles à tous, la pêche mystérieuse, le poisson, le repas; et la liturgie de son côté employait, comme elle le fait encore, l'eau et l'huile, le pain et le vin, purs symboles aussi mais chargés de vertus divines, du fait que le Sauveur les avait choisies comme les canaux de la grâce dans la célébration et l'administration des sacrements. L'ar chrétien et le culte sont, en ce sens-là, tout remplis de mystère, non pas dans l'acception purement classique du mot, mais selon toute la vérité du mystère du Christ. Il va sans dire également que ces grandes réalités chrétiennes, qui se sont exprimées sous des figures accessibles aux simples, sont en relation directe avec le salut éternel et les vérités de l'au-delà. C'est le caractère du christianisme tout entier, et il n'est rien là qui puisse surprendre l'âme des fidèles habituée dès les temps primitifs à vivre des pensées de l'éternité.

L'Oraison dominicale

La « Prière du Seigneur » qui est le type parfait de la prière du chrétien, débute précisément par les conditions mêmes de la vie du ciel et par un hommage à la Trinité sainte. Introduite dans le canon de la messe vers le IV^e^ siècle, mais en usage depuis les origines mêmes du christianisme, au témoignage de la Didachè, elle a toujours été la prière de l'Église, soit qu'elle ait été prononcée par tout le peuple comme jadis en Orient et en Gaule, soit qu'on ait préféré la faire chanter par le célébrant seul au nom de l'assemblée présente. La mélodie très simple et très expressive dont elle s'accompagne à la messe fériale est étudiée avec soin par Dom Louis Charpentier, en une brochure qui se recommande par sa grande clarté (1). On reconnaît très volontiers avec l'auteur que ce récitatif, apparenté à la psalmodie ornée du *Gloria in excelsis*, porte tous les caractères d'une haute antiquité, et que, en tout cas, il est plus voisin des origines que le chant plus orné en usage à la messe solennelle. Celui-ci présente aussi son intérêt, et il est également analysé ici dans

(1) Dom Louis Charpentier, *Le chant du « Pater »*. Paris, Hérelle, 1934. 22 pp. 6 fr.

tous ses détails. Dans le plus simple les cadences se succèdent plus régulièrement jusqu'à la finale qui reprend le préambule. La réponse reste en suspens, elle paraît appeler une suite. Sa conclusion mélodique aurait-elle disparu lorsque saint Grégoire déplaça le *Pater* pour l'introduire dans le canon? — C'est possible, mais il faut avouer que c'est aller chercher un peu loin l'explication de cette anomalie. Il serait plus logique de penser au *Libera nos quaesumus* qui se chantait jadis, comme on le fait encore à Milan et ainsi que nous le faisons le Vendredi saint. Quoi qu'il en soit, le chant férial du *Pater* a toutes les allures de l'humble supplication, bien différentes des grandes envolées de la préface, chant de louange et de triomphe auquel convient une certaine ampleur; à celui du *Pater* il faut au contraire conserver la simplicité qui est sa grâce particulière. Même dans sa forme solennelle qui n'est qu'un développement de la forme archaïque, l'Oraison dominicale doit se maintenir dans les limites de la sobriété qui fait mieux ressortir son caractère si vénérable de « prière du Sauveur » faite au nom de l'Église tout entière.

La divine psalmodie

A signaler, en terminant, la très riche bibliographie liturgique qui constitue la majeure partie de l'Annuaire de Maria Laach (1). Elle s'étend à toutes les branches de la liturgie, à toutes les époques et à toutes les contrées. On ne peut souhaiter répertoire plus complet pour se renseigner sur les plus récentes publications. Qu'il suffise d'attirer spécialement l'attention sur les travaux divers concernant la prière liturgique, et très particulièrement le psautier. C'est l'un des livres de l'Écriture auquel on revient le plus volontiers, en raison même de l'intérêt pratique qu'il présente. La critique textuelle s'attache à la lettre des psaumes, tandis que l'exégèse s'est appliquée à préciser le caractère messianique de certains d'entre eux (ps. II et XII); mais après beaucoup d'autres auteurs le P. A. Rembold a entrepris une nouvelle traduction latine des psaumes sur le texte hébreu : œuvre scientifique très

(1) Dom Odo Casel, *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft*, XII (1932). Münster, 480 pp. 22 Marks.

soignée, dont le but est surtout pratique; l'auteur a voulu rendre plus aisée et plus attrayante la célébration de la louange divine en faisant mieux saisir le sens des psaumes. Des titres bien choisis caractérisent autant que possible le contenu de chacun d'eux et aident à entrer plus avant dans la pensée du psalmiste. Les chants du peuple d'Israël sont toujours aussi jeunes; ils n'ont eu qu'à passer sur des lèvres chrétiennes pour revêtir la plénitude du sens religieux que l'Esprit de Dieu y a répandu avec surabondance. La prière de l'Église n'a jamais cessé de s'alimenter à cette source inépuisable.

Dom P. de Puniet.

Le Père Antonin Massoulié,

des Frères Prêcheurs

Une nouvelle édition des *Méditations de saint Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative et unitive* (1), a fourni au R. P. Fr. Florand l'occasion d'éditer, par mode d'introduction, un intéressant essai biographique sur leur auteur le Père Antonin Massoulié (1632-1706). Le sujet est neuf; à peine l'abbé Bremond avait-il eu jusqu'ici le temps de signaler au passage la figure et le rôle du théologien dominicain, un « spirituel » certes, et même un « mystique », mais timide, comme honteux — le mot est de Henri Bremond —, très prudent en tout cas, et adversaire décidé du quiétisme. Une étude plus étendue et plus complète s'imposait, qui nous expliquât l'homme par son milieu, par ses affections et ses antipathies, par son attitude dans les affaires auxquelles il fut mêlé. C'est ce qu'a compris le P. Florand, qui ne craint pas de mener son lecteur au centre de la réforme dominicaine de Toulouse, dont le Père Massoulié reçut sa formation religieuse, au noviciat général de Paris, où il exerça les charges de Maître des novices et de Prieur, à Rome enfin, où il vécut ses dernières années comme Compagnon du Maître Général des Prêcheurs, un français également, le Père Antonin Cloche.

Tout cela est évoqué avec beaucoup d'aisance et d'entrain; l'auteur aime le détail concret puisé aux bonnes sources, le trait piquant que rapportent les correspondances, le portrait rapidement brossé. Ces qualités du biographe se manifestent, de façon particulière, dans le récit qu'il fait du rôle joué par le Père Massoulié comme examinateur romain des *Maximes des Saints* de Fénelon (1697-1699). L'évêque de Meaux est représenté à Rome par son neveu l'abbé Bossuet, Fénelon par son grand vicaire l'abbé de Chantérac; d'autres prêtres français, plus ou moins exilés par Louis XIV, s'agitent autour des

(1) Chez P. Lethielleux, in-12, 523 pp. 25 fr.

commissaires. On essaie de prévoir leur jugement, on colporte et on commente leurs moindres propos, notamment ces paroles du Père Massoulié à Chantérac que ce dernier est tout joyeux de mander à son archevêque : « En me parlant du livre, [il] me dit, d'un air qui me paraissait fort sincère, qu'il voyait bien que tout ce que vous aviez dit se pouvait dire, mais qu'il aurait fallu le dire d'une autre manière » (cité p. 24, en note). De fait Massoulié, tout en professant pour Fénelon une estime qui ne paraît pas feinte, fut l'un des agents les plus actifs de la condamnation. Chantérac aurait dû savoir que, pour un théologien quelque peu scrupuleux, les choses doivent être dites de la manière qu'il faut, et que ces simples mots : « il aurait fallu le dire d'une autre manière », impliquaient condamnation; de fait, Massoulié n'hésita pas à « qualifier » une proposition des *Maximes des Saints* de « fausse, erronée, induisant dans des erreurs déjà condamnées et prochaine de l'hérésie ». D'ailleurs, après la condamnation, le qualificateur, dont on vient d'entendre la sentence, continua de fréquenter l'abbé de Chantérac et, à l'occasion, prit même en public la défense de Fénelon. « Un jour, écrit un autre ami de Fénelon le P. Bellissen, je me trouvai avec le R. P. Massoulié dans un cercle savant ; et comme quelques-uns se jetèrent assez aigrement sur cette affaire (à savoir la condamnation des *Maximes*), ce bon Père reprit la parole et répondit que M. de Cambrai avait écrit de bonne foi, et qu'il n'était tombé dans cette illusion que pour n'être pas assez théologien et pour n'avoir pas su unir tous ses motifs » (cité p. 39). Il semble donc que le Père Massoulié se soit tenu, en cette affaire, dans son rôle technique de théologien, et qu'il l'ait fait avec indépendance et fermeté. Si l'on songe à l'âpreté des controverses religieuses soulevées, au même moment, entre jansénistes et jésuites, à la qualité des personnages en cause, aux sollicitations et aux démarches de leurs protecteurs et de leurs amis, on estimera que ce mérite n'apparaît pas si banal.

Dans un autre chapitre de son introduction, le P. Florand, sans prétendre émettre un jugement définitif sur ce point, consacre cependant quelques pages à la doctrine spirituelle de Massoulié. Il insiste, à juste titre, sur l'attachement du théologien aux principes du thomisme qui lui servent de norme et de règle dans l'examen de l'ouvrage de Fénelon et dans la

rédaction de ses propres écrits. Mais ce thomisme du Père Massoulié n'est, à aucun titre, historique et critique. L'opuscule de saint Thomas qu'il invoque expressément contre telle doctrine des *Maximes*, et qu'il cite lui-même abondamment dans ses *Méditations*, le *De dilectione Dei et proximi*, est certainement inauthentique et semble bien appartenir à un dominicain rhénan. Par ailleurs la morale même de Massoulié, ou, du moins, l'application qu'il en fait à la vie spirituelle paraît fortement teintée de stoïcisme, dans la mentalité du XVII[e] siècle français ; le P. Florand donne quelques exemples précis du « gauchissement » que subit, de ce fait, la doctrine du disciple de saint Thomas. A l'égard des mystiques de son ordre, les Pères Chardon et Piny, il semble que Massoulié se soit maintenu dans une attitude de parfaite réserve; mais il était le conseiller écouté du Maître Général, étroitement mêlé à son administration : il n'est pas impossible qu'il ait usé de son influence contre la diffusion de leurs écrits et qu'il ait tenté de faire échec, ne fût-ce que par ses propres ouvrages, à leur crédit. Il reste, en somme, un homme de juste milieu ; il se complaît dans un certain effacement qui convient à sa modestie, mais, comme on l'a montré à propos de la condamnation de Fénelon, il n'hésite pas, le cas échéant, à prendre ses responsabilités.

Ces quelques remarques permettront peut-être de faire soupçonner l'intérêt que présente l'étude consciencieuse et alerte du P. Florand. Sans doute il eût fallu le talent d'un abbé Bremond et la magie de son style pour camper de façon définitive, devant nos yeux, la physionomie du Père Antonin Massoulié. Ceux qui regrettent la disparition prématurée du prestigieux historien trouveront du moins une vraie satisfaction d'esprit, et comme un sujet de consolation, dans la lecture de l'introduction à la nouvelle édition des *Méditations de saint Thomas*.

H.-D. Simonin.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XLII

JANVIER 1935-MARS 1935

Études

★ ★ ★. — D'une thérapeutique spirituelle du scrupule . . [141]
R. Bernard. — La vertu acquise et la vertu infuse . . . . [25]
— La vertu infuse et le don du Saint-Esprit. . [65]
Th. Deman. — La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne . . . . . [1]
— La sainteté de saint Thomas d'Aquin . . . [129]
J. N. — Les Startzy . . . . . [91]
G. Rabeau. — Hallucinations et délire . . . . . [102]
H.-D. Simonin. — La « conversion » chez Plotin et saint Augustin . . . . . [54]
— Le Père Antonin Massoulié . . . . . [188]

Chroniques

H. Dondaine. — La religion selon saint Thomas d'Aquin. . [63]
L.-B. Geiger. — Religion surnaturelle et science comparée des religions. . . . . [126]
V.-M. Pollet. — La contemplation et la Réforme. . . . . [124]
P. de Puniet. — La prière de l'Église. . . . . [171]
H.-D. Simonin. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne . . . . . [109]

Bibliographie

J. D. Berrueta et J. Chevalier. — Sainte Thérèse et la vie mystique . . . . . [114]
O. Casel. — Aelteste christliche Kunst und Christusmysterium. [184]
— Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft. . . . . [186]
L. Charpentier. — Le chant du « Pater » . . . . . [185]
P. Crisogono. — L'École mystique carmélitaine . . . . . [111]
A. Duret. — Lettres du Vénérable Louis-Marie Baudouin, t. II, Lettres à la Mère Saint-Benoît. . . . [118]

H. Ey. — Hallucinations et délire . . . . . [102]
Fr. Florand. — Méditations de saint Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative, unitive, par le P. A. Massoulié . . . . . [188]
Dom J. Gajard. — La paléographie musicale et Dom Mocquereau . . . . . [179]
D. Gorce. — Newman et les Pères . . . . . [119]
J. Guitton. — Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. . . . . [54]
— La philosophie de Newman . . . . . [119]
D. R.-J. Hesbert. — La tradition bénéventaine . . . . . [181]
D. Karrer. — Das Religiöse in der Meuschheit und das Christentum . . . . . [126]
V. Leroquais. — Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France . . . . . [171]
— Le bréviaire-missel du prieuré clunisien de Lewes . . . . . [174]
— Le bréviaire manuscrit de Saint-Victor de Marseille . . . . . [175]
M. Marie du Saint-Sacrement. — Œuvres de saint Jean de la Croix, traduction nouvelle; t. I : La montée du Carmel. . . . . [114]
Jos. Martin. — Die Theologie des heiligen Franz von Sales Kirchenlehrer, Kritische Untersuchung . [116]
D. Mathew and G. Mathew. — The reformation and the contemplative life . . . . . [124]
M. De Meulemeester. — Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes . . . . . [110]
A. de Meyer. — Le procès de l'attentat commis contre Guillaume le Taciturne, prince d'Orange . . [115]
M. Nédoncelle. — La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours . . . . . [122]
N. — Antiphonale monasticum pro diurnis horis juxta vota RR. DD. Abbatum O.S.B. . . . . [177]
P. Parsch. — Das Jahr des Heiles . . . . . [182]
P. Pietschmann. — Nicht dem Psalterentnommene Messgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht. [183]
J. Samson. — Les données liturgiques et la composition musicale. . . . . [156]
S. Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La Religion, trad. franç. par I. Mennessier, t. II. . [63]
G. Truc. — Bossuet et le classicisme religieux . . . . . [117]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.